

ANTONIO MILLÁN-PUELLES

Obras completas



La función social de los saberes liberales
(1961)

Persona humana y justicia social
(1962)

La formación de la personalidad humana
(1963)



ASOCIACIÓN
DE FILOSOFÍA
Y CIENCIA
CONTEMPORÁNEA

RIALP

ASOCIACIÓN DE FILOSOFÍA Y CIENCIA CONTEMPORÁNEA

OBRAS COMPLETAS DE ANTONIO MILLÁN-PUELLES

Volumen III

Antonio Millán-Puelles

OBRAS COMPLETAS

Volumen III

ASOCIACIÓN DE FILOSOFÍA Y CIENCIA CONTEMPORÁNEA

EDICIONES RIALP, S.A.
MADRID

ÍNDICE

ANTONIO MILLÁN-PUELLES
OBRAS COMPLETAS

III

La función social de los saberes liberales
(1961)

Persona humana y justicia social
(1962)

La formación de la personalidad humana
(1963)

Edición a cargo de José J. Escandell

La función social de los saberes liberales (1961)

Siglas

In Metaphys.: *In duodecim Libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*
Metaphys.: *Metaphysica*
Eth. Nichom.: *Ethica ad Nichomachum*
De morib. Eccles.: *De moribus Ecclesiae catholicae*
Sum. Theol.: *Summa Theologiae*
Repúbl.: *República*
In Ethicor.: *In decem Libros Ethicorum Aristotelis ad Nichomachum expositio*
Homil. in Ezech.: *Homiliae in Ezechielem*

Introducción[*]

1. POSICIÓN DEL PROBLEMA

La presencia, en medio de la sociedad, de hombres que se dan a la teoría tiene que plantear, a una sociología que se interese por algo más que por los simples datos, preguntas como éstas: ¿qué hacen y qué son, en general y socialmente hablando, quienes cultivan los saberes liberales?, ¿qué significan en la sociedad que mejor o peor los permite y ampara?, ¿lo sabe acaso esa misma sociedad?

Tales preguntas vienen a concentrarse en la cuestión sobre el valor social del más puro linaje de saberes; y el problema empieza por el hecho de que esta especie de conocimientos es extraña de suyo al mundo utilitario del trabajo.

Porque es claro, ante todo, que el «saber liberal» no significa lo mismo que la «profesión liberal». Esta última sigue formando parte del mundo del trabajo, mientras que aquél es en sí mismo ajeno a dicho mundo, aunque no lo sea precisamente quien a él se dedica. Santo Tomás, glosando la concepción aristotélica de la «filosofía primera» como saber libre, afirma que «las artes liberales son las que se ordenan al saber, mientras que aquellas que se dirigen a alguna utilidad que ha de obtenerse de una manera activa son, en cambio, artes mecánicas o serviles»[1]. San Posidio, en su famosa biografía, había ya hablado de las disciplinas liberales al referirse a la instrucción de san Agustín en todas las letras humanas[2]. Por lo demás, la Escolástica más rigurosa llama artes liberales, entre otras, a las que hoy llamamos «bellas artes».

Si ahora nos preguntamos en qué coinciden cosas tan distintas como las globalmente designadas con el nombre de saberes liberales, advertiremos que su haber común es la capacidad de ser apetecidos en sí mismos y no en razón de la utilidad práctica. Ocurre en esto algo semejante a lo que acontece al hombre libre, a diferencia del siervo[3]. Mientras que éste se ordena a otro hombre, aquél es, por el contrario, un cierto fin en sí. Análogamente, es el saber liberal un saber libre, exento de ordenación utilitaria.

Ese carácter libre lo tiene, sobre todo, la especulación pura. Así lo ha mantenido una ininterrumpida tradición que surge explícitamente en Aristóteles. Para éste, en efecto, lo más rigurosamente libre es la sabiduría no buscada sino por el puro gozo y plenitud que en ella alcanza el hombre[4]. Sin embargo, de un modo analógico también los demás saberes liberales tienen razón de fin, siendo apetecibles en sí mismos y no estando de suyo ordenados al mundo del trabajo y de la vida activa.

Pero así definidos, ¿cómo cabe asignar una función *social* a estos mismos saberes *liberales*? ¿No se haría con esto una esencial falsificación?

Veíamos que los saberes liberales no necesitan ser justificados por algo distinto de ellos. Son, de este modo, lo que galanamente los llamaba el cardenal Newman: «el saber

del *gentleman.* Y en esto, antes que nada, estriba su diferencia con las artes serviles; de suerte que o no hay en absoluto saberes liberales, o si los hay es preciso, para que verdaderamente lo sean, que estén por completo exentos de toda justificación utilitaria. Desde el momento en que los definiéramos por su ordenación a algún servicio, dejaríamos de verlos como tales saberes liberales y estaríamos hablando de algún arte servil.

Son las artes serviles las que objetivamente se definen por su utilidad. Pero notemos bien lo que esto significa. No se trata del «hecho» de que presten al hombre algún servicio, sino de que en sí mismas —aunque puede ocurrir que alguien las apetezca por el puro placer de su conocimiento— están marcadas y como objetivamente selladas por el carácter de la utilidad. Se trata, como se ve, de una exigencia íntima, que entra, por tanto, en su definición. Por el contrario, los saberes liberales no están sujetos a una tal exigencia; son lo que son y valen lo que valen de una manera autónoma, pura y simplemente por sí y ante sí; no son de suyo medios, sino fines. Por consiguiente, aunque de hecho ocurriera que aprovechasen a la sociedad, y aun cuando fueran necesarios para ésta, no consistirían en simples medios, ni agotarían en ello su sentido.

«Necesario para algo» no es lo mismo que puro y simple «medio». Dios es necesario para el mundo, y no consiste en ser un medio de él. Lo blasfemo es decir que Dios es útil; le supeditaríamos al mundo. De un modo general, tener capacidad para determinar algo, y aun tenerla a título exclusivo, siendo el único ser capaz de producirlo, no significa lo mismo que estar ordenado a ello. Por consiguiente, entre los seres inmediata o mediatamente aptos para surtir un efecto, sólo son simples medios los que están ordenados a la correspondiente producción, siendo ésta, por tanto, su razón de ser. Los que no están ligados a una tal exigencia no son ya puros medios, aunque sigan siendo necesarios para que algo llegue a realizarse.

De esta manera, pues, cabría, en principio, que los que hemos llamado saberes liberales, siendo deseables en sí mismos y no estando de suyo ordenados a la sociedad, fueran, no obstante, provechosos a ésta y aun necesarios en algún sentido, sin por ello perder su índole de fines y su esencial y radical diferencia con los demás saberes. Y se podría, en consecuencia, hablar de una «función social» propia de los saberes liberales; con una sola y fundamental condición: la de no concebirla como su razón de ser; y aun habremos de ver que, lejos de constituir la sociedad la justificación de estos saberes, son, por el contrario, ellos una de las razones —la más alta en el orden natural— que a título de fin abonan y justifican la convivencia.

¿Mas por qué hablar de esa hipotética función? ¿No son los saberes liberales más bien el ámbito de nuestra intimidad, el gozoso rincón del solitario que tantas veces deseamos ser? Más oportuno fuera, por lo mismo, hablar, inversamente, de su función personal, sin la que es punto menos que imposible que no degeneremos en las piezas anónimas de un mecanismo impersonal y abstracto.

La mente individualista llega aquí, en ocasiones, a echar mano de la bisutería que le

ofrece la habitual retórica de la bohemia. Bajo más de un aspecto es efectivamente el bohemio la figura simiesca del aristócrata. Una buena dosis de su ser consiste en imitarle. Por eso pone tanto empeño en ello. Pero como no es más que contrahechura y simple imitación, le falta lo esencial y decisivo: el sentido ejemplar, que es la forma y el modo de la función social propia del legítimo aristócrata.

En el extremo polarmente opuesto, la mentalidad colectivista sustituye al bohemio por el demagogo. Y éste, incapaz de ver que la plenitud y lozanía del vivir personal del individuo son una imprescindible condición de la auténtica fuerza de la sociedad, sólo quisiera habérselas con funciones sociales y estructuras masivas de índole esquemática, como si los hombres fuésemos realmente miembros intercambiables de un conjunto homogéneo al que únicamente se divide por las exigencias del trabajo.

Tratando de apartarnos igualmente de uno y otro extremo, veamos de indagar en qué consiste esa función social; y para ello, recorramos gradualmente los sucesivos planteamientos posibles.

Desde un punto de vista meramente fáctico, nos encontramos en la sociedad, y existiendo por cierto gracias a ella todo un conjunto de actividades, órganos, instituciones, cuya materia la constituyen los objetos de los saberes liberales. En torno a éstos hay libros, fundaciones, cátedras, discursos, academias. Todo ello por de pronto significa que ni la sociedad es ajena a esos saberes, ni ellos tampoco a la vida concreta de la sociedad. Pero esto es puramente positivo. El positivismo empezaría si al preguntarnos por las razones de la existencia social de esos saberes, perogrullescamente se nos contestara que tal cosa acontece porque la sociedad ha hecho que ocurra. ¡No faltaría más! Pero ¿por qué lo ha hecho? ¿Qué la lleva a meterse en semejantes dibujos?

Lo que quiero decir es que no basta afirmar que estas cosas nacieron en las cabezas de unos individuos y luego la sociedad las revistió de una función social; de tal manera que a partir de entonces, una vez ya creadas las respectivas instituciones y existiendo, por tanto, como un hecho civil, el saber liberal gozaría, en efecto, de una función social. Todo esto es muy cierto, desde el punto de vista del reconocimiento y de la «puesta en escena» social y hasta oficial de la mencionada función, y también, ¿por qué no?, en lo que concierne a los móviles mismos, no incompatibles con una verdadera vocación, de los «profesionales» de esta especial clase de saberes. Al principio, fueron puros «amateurs» los que los cultivaron; mejor dicho, ellos fueron quienes los inventaron. Posteriormente, los profesionales los cultivan con más o menos acierto y mejor o peor fidelidad. Y al cultivarlos, cumplen una función social, que bien o mal la sociedad remunera en brillo y en especies. Pero el auténtico problema sigue en pie. La función social de los saberes liberales, ¿es un simple hecho que la sociedad determina, o se trata, por el contrario, de una aptitud que ellos mismos poseen y respecto a la cual la sociedad no hace otra cosa que beneficiarse y a su vez fomentarla, dando los medios para su cumplimiento?

Por otra parte, es menester decir que aun tratando el problema bajo el aspecto de la recepción o acogida social del saber liberal, lo que en definitiva importaría, desde un punto de vista filosófico, no es la cuestión de por qué en la práctica y de hecho la

sociedad admite este saber, sino la de por qué deba aceptarlo. Lo primero es bastante casuístico y depende, en conjunto, de un haz de circunstancias cuyo recuento y ponderación es tarea del sociólogo o, si se quiere, del historiador.

Sea de ello lo que fuere, hay una cosa clara: no se puede responder en general y sólo por principios a la cuestión de qué sea en concreto lo que de hecho mueve a un organismo o cuerpo social determinado a brindar protección a los cultivadores del saber liberal. Pero es posible, en cambio, estudiar *a priori* la cuestión de por qué en general la sociedad deba dispensarles ese trato. Siempre, claro está, tendrá que haber por medio un beneficio que como tal la sociedad perciba. Y de este modo son en el fondo un solo y mismo asunto la cuestión de cuál sea el beneficio que la sociedad «debe» esperar de los cultivadores del saber liberal, y la de cuál el que éstos, siendo precisamente lo que son, «pueden» de veras ofrecer a aquélla.

2. UN EJEMPLO HISTÓRICO. LOS SOFISTAS

Tal vez un ejemplo histórico pueda servirnos para aclarar el asunto. En el siglo V antes de Cristo se produce en Grecia un extraño acontecimiento, enteramente insólito en la vida de aquel inquieto pueblo. Me refiero a la institución social que fueron realmente los sofistas. Irrumpen éstos en la vida pública con la misma apariencia de los rapsodas y conservando también algunas de sus costumbres. Llevan sobre los hombros el mismo manto de púrpura y practican un género de nomadismo muy parecido al que confirió su sorprendente ubicuidad a los viejos poetas. Pero hay algo distinto, enteramente nuevo, en la conducta de los sofistas. El sofista contrata y cobra sus servicios.

Deliberadamente he evitado el eufemismo de decir que el sofista percibía unos honorarios, porque esto de los honorarios tiene muy poco que ver con la mentalidad griega, que no consideraba precisamente un honor el desempeño de actividades retribuidas, y mucho menos si ellas consistían en la noble tarea de la enseñanza. Por el contrario, si alguna sombra empaña la gloriosa aureola del sofista de la primera época es, ciertamente, el inevitable recelo del griego ante todo el que sirve por una retribución. Ello es, sin embargo, que el sofista cobra; y hasta tal punto, que uno de los más conspicuos y afamados, Gorgias de Leontini, consiguió enriquecerse con la enseñanza, cosa que, como observaba mi querido maestro Manuel García Morente, no parece que haya vuelto a repetirse desde aquellos remotos y generosos tiempos...

¿Y qué ofrecía el sofista? En realidad, lo que el sofista ofrecía era un espectáculo. Mejor aún: él mismo era un espectáculo[5]. Al decir que el sofista cobraba por enseñar, se dice la verdad, pero no toda. Para entender realmente el éxito del sofista, para explicarse el increíble atractivo que, a pesar de cobrar, ejercía en los ánimos de sus oyentes, hay que pensar en lo que de verdad lograba, en la delicia que para el griego era, justamente también a pesar de enseñar.

El sofista no sólo adoctrinaba. Mirándolo despacio, que es precisamente lo que van a hacer Sócrates y Platón, el sofista, en realidad, enseña poco; tal vez, en muchos casos,

sólo a hacer sofismas. Pero eran, por lo visto, unos sutiles y encantadores sofismas. Lo que no obstante cuenta es que, para la mayoría de los oyentes, pasaban por verdades; de suerte que, sociológicamente hablando, los sofistas eran tenidos por maestros, aunque hay que añadir sin dilación que por unos maestros consumados, auténticos virtuosos de la enseñanza.

Era, pues, el sofista, ante la sociedad, una especie de síntesis del artista y el sabio. En verdad, esta síntesis no va a producirse hasta Platón, que es, a la vez, un especulativo y un espectáculo. Pero lo fue en círculos íntimos, recoletos, en el libro y la Academia, no en la plaza. Antes que él, los sofistas, ejerciendo a su modo el noble arte liberal de la retórica, encantan y seducen a los griegos.

El caso de la retórica nos interesa aquí de una manera especial. En ella, efectivamente, vienen a enlazarse dos especies distintas de la contemplación o «theoria». Por su materia objetiva, por su fondo, la retórica —igual que la enseñanza— implica siempre una especulación previa, cuyos resultados el orador expone. Pero, además, por la belleza de la forma, la retórica da lugar en el oyente, por ella seducido, a una contemplación de tipo estético, igualmente distinta de toda actividad utilitaria.

Con ambas dimensiones, la retórica es, pues, una especie de saber liberal mixto, que fue, por cierto, el que a modo de canon ideal inspiró siempre los escritos de Platón. Cuando antes se dijo que éste era, a la vez, un especulativo y un espectáculo, no se pretendía hacer una simple figura literaria, que como tal habría sido de muy dudoso gusto, sino tener presentes para nuestro asunto, sin que ninguna de ellas quedara en el olvido, esas dos clases de saber liberal, principalmente especulativo el uno y primordialmente espectacular el otro, que en el caso concreto de la retórica vienen a articularse en una sola y misma realidad. Esta articulación recoge y manifiesta, a su manera, la fundamental coincidencia existente entre la contemplación científica y la estética.

El gozo dimanante de esa doble «theoria» o contemplación acabará por ser en muchos casos la verdadera oferta del sofista. Poco importa que la intención inicial de sus oyentes sea la de hacerse con las municiones dialécticas precisas para las luchas de la democracia. A eso, sin duda, iban, o tal es, por lo menos, su más concreta intención. Es éste un hecho que no cabe negar. Pero hay al lado de él otro hecho igualmente indudable. El griego que acudía a los sofistas con una intención práctica y una finalidad activa, llega un momento en que se ve sumido en plena especulación. Prendido en el encanto de la pura teoría, en la delicia de la contemplación, pierde por un momento la memoria de su intención primera; o tal vez, si surge inoportuno el recuerdo de ella, es para comprender, en vivo y sobre la marcha, que es realmente más hondo el gozo de la teoría que las satisfacciones de la vida activa. Es verdad que se encuentra la teoría de paso hacia la práctica; pero una vez en ella, no tendrá más remedio que esforzarse, para luego dejarla y proseguir, al cabo, su camino. Si ha vivido de veras la experiencia del ocio especulativo, a fuer de sincero reconocerá que se encontró con él sin proponérselo; pero también pensará, recordará, que tuvo que proponerse salir de él, y que en algún modo hubo de violentarse para abandonarlo. Y mientras tenga la memoria clara de estas cosas, no podrá creer que

la teoría valga únicamente para la práctica y que sólo por ella sea apetecible.

Más adelante insistiremos sobre este punto. Aunque incidentalmente, convenía, sin embargo, recogerlo, porque las alusiones hechas al gozo especulativo se referían a una experiencia de éste, que por sí misma descalifica de antemano toda pretensión de cifrar el valor de la teoría en sus posibles resultados prácticos. No es simple beatería de la cultura, ni mero bizantinismo, ni ningún tipo de deformación profesional. Cuando Aristóteles pone el gozo supremo en la especulación[6], está instalado en una perspectiva que no tolera que se la reduzca a los estrechos límites de un gremio o de un oficio. Se trata de algo eminentemente humano; por eso mismo linda con lo divino. Aun en el plano sobrenatural, no es Marta, sino María, la que acierta a elegir la mejor parte. (Por lo demás, no deja de haber cierto bizantinismo en la actitud del intelectual que, por huir de la beatería de la cultura, se cree en el deber de mantener la primacía de la acción).

También es cierto que lo que el sofista promete es lo que su discípulo, al principio, busca: armas retóricas para los pleitos de la convivencia; y la verdad es que el sofista rinde a su cliente el servicio ofrecido. Lo que a veces le ocurre, por lo que toca a la contemplación, es que ésta le absorbe, contagiando también a sus oyentes, tal como antes se acaba de indicar. Y si el sofista sabe ya por experiencia que esto va a acontecer, también es cierto que, petulante por naturaleza y, en buena dosis, histrión de oficio, muchas veces lo anuncia y lo pregona. En cualquier caso, tras la oferta inicial, suele mostrarse un tipo de valores que son los específicos y propios de la contemplación.

Tal tipo de valores no es apto para entrar en el comercio; demasiado nobles en sí mismos, no pueden convertirse en mercancía. Pero el comunicarlos y exponerlos, el hacerlos presentes a otros hombres, puede ser una honesta forma de inserción en la vida económica. Y éste es, por cierto, el caso de los sofistas, abstracción hecha de que tantas veces hayan sacrificado a la apariencia los derechos del hombre a la verdad. Por tales sacrificios se hacen acreedores a los ataques de los verdaderos filósofos. Pero no cabe atacarles por el hecho de ganarse la vida comunicando a los demás su arte. Su inserción en el mundo económico mediante el uso docente de la retórica es, en principio, una forma legítima de existencia socialmente responsable.

Detengámonos un momento en este punto. En principio, no hay ningún problema en que cada cual invierta el tiempo libre en el trato de los saberes liberales. En ese tiempo puede lícitamente hacer cada uno lo que quiera; y en rigor sólo es un tiempo libre aquel en que se vaca al ejercicio, en una u otra forma, de alguno de los saberes liberales o de algo que a ellos se asemeje. Más aún: la ocupación puramente laboral no se dirige, de una manera exclusiva, al simple mantenimiento en la existencia, sino que también está ordenada a los planos superiores de la vida, a las formas supremas —que ya no son precisamente laborales— del modo humano de ser. Hasta tal punto, que esta ordenación predetermina una limitación del tiempo laboral. Sería, en efecto, inhumano que sólo tuviera tiempo el hombre para trabajar y satisfacer las necesidades absolutamente inesquivables, incluido el descanso fisiológico. El tiempo libre es el espacio de la vida más humana; todo el que trabaja tiene derecho a él; precisamente es una de las cosas que con su trabajo se gana. El problema, por tanto, es el inverso: si tiene algún derecho al tiempo

libre aquel que no trabaja.

Es claro que el problema se plantea en una situación del orden natural y, por supuesto, en un ámbito social en el que los miembros que lo integran reciben una serie de servicios a los que hay en justicia que corresponder. La especulación científica y filosófica, la creación artística y literaria, podrán ser todo lo personales y solitarias que se quiera, pero quienes las hacen, en la medida en que reciben de la sociedad servicios y beneficios, tienen la obligación de corresponder a éstos. De ahí que el sofista, que se gana la vida con su retórica, sea, en este sentido, un hombre socialmente responsable. Y su antípoda en esa misma esfera lo sería, en cambio, el intelectual que no se creyera obligado a saldar cuentas con la sociedad, viviendo, así, de un modo irresponsable, o, como gráficamente dice Sartre, con la mentalidad de un perpetuo becario[7].

3. OCIO ESPECULATIVO Y CONVIVENCIA

Tendría que vivir por sí, sin ayuda de nadie, quien quisiera vivir tan sólo para sí. Pero ocurre justamente lo contrario: el artista y el intelectual aislados en su individualismo reciben de la sociedad todos los beneficios de la convivencia..., pero querrían vivir para sí mismos. Su insolidaridad retribuida merece ciertamente la fina ironía de Sartre: *«on le pensionne pour qu'il soupire»*[8].

Es indudable que el artista, el intelectual, el escritor, deben corresponder a la sociedad en que viven. La peor forma de concebir esta correspondencia consistiría en pensar que quienes cultivan los saberes liberales tienen que dar a la sociedad algo del mismo tipo que lo que reciben de ella: de suerte que, encontrándose obligados a realizar un trabajo igual al que los demás hacen, luego, en sus ratos libres, pudieran dedicarse a sus actividades específicas.

Pero esto no es otra cosa que una *ignoratio elenchi*. La cuestión no consiste en si es o no es lícito entregarse a un saber liberal en las horas que sobran del trabajo; de lo que se trata es de cómo pueda corresponder a la sociedad el que se dedica a un saber liberal, precisamente sin abandonarlo. Y en este sentido, lo que parece claro es que ningún miembro de la sociedad puede cultivar los saberes liberales única y exclusivamente para sí, no teniendo otra cosa que un papel pasivo y receptor en los beneficios de la economía social. Tal actitud equivaldría, en efecto, a una moral de esclavos y señores, y aún más injusta que la que de hecho admitió la esclavitud, porque al menos en ella los señores tenían ciertos deberes respecto a sus esclavos.

¿Cabría ensayar entonces una solución, por decirlo así, cuantitativa? Sería ésta: que quienes se dedican a un saber liberal trabajen en lo mismo que los otros, pero dispongan de más tiempo libre. Fácilmente se advierte la esencial injusticia de esta «solución»; tanto si se concede que el saber liberal no es susceptible, bajo ningún aspecto, de función social, como si se piensa lo contrario. En el primer caso, no hay ninguna razón para que unas personas trabajen menos que otras y tengan más tiempo libre; y en el segundo, ¿por qué hacer que trabajen también en otras cosas quienes, comunicando los valores de un

saber liberal, ya realizan su específico trabajo?

Difundir los valores propios de los saberes liberales es el trabajo que se podrá imponer a quienes los cultivan; pero de tal manera que para saldar cuentas con la sociedad no tengan por qué hacer otros trabajos ni por qué comunicar otros valores. (La caridad, no ya la justicia, puede mover a más; pero también es menester notar que aquella misma comunicación ofrece un ancho campo al ejercicio de la actividad caritativa.)

Planteado el problema en términos de justicia, lo que se lleva dicho puede resumirse de esta forma: todo el que se dedica a un saber liberal tiene la obligación de transmitirlo, en la medida en que de este modo corresponda a los beneficios que de la sociedad recibe.

Nos encontramos, así, con una necesidad de comunicar esos saberes, que, teniendo la índole de una verdadera obligación es, sin embargo, puramente hipotética y relativa. Quiero decir que, como hasta aquí la hemos mirado, tal comunicación tiene el carácter de una compensación que sólo puede formularse así: *si* hay alguien dedicado a un saber liberal, existe la obligación, por parte de él, de transmitirlo a la sociedad, *para* corresponder de esta manera a los beneficios que de ella reciba. Con esto no se afirma la necesidad de que alguien «esté encargado» de transmitir a la sociedad alguno de los saberes liberales. Se dice únicamente que, en el caso de haber quien a tales saberes se dedique, ese tal, en justicia, tiene la obligación de transmitirlos; de tal modo, por tanto, que, aunque no se excluya otra razón, es la sola justicia la que se invoca.

De esta forma quedan recíprocamente «justificados» tanto la sociedad como los miembros de ella que cultivan los saberes liberales. Mas, si sólo se trata de una compensación o correspondencia a los beneficios recibidos, ninguna necesidad habrá de hacerla en los dos casos siguientes: 1.º, si ningún miembro de la sociedad quiere «dedicarse» a esos saberes; 2.º, si los valores propios de los mismos no son socialmente indispensables, con lo que en una economía de urgencia podría impedirse la dedicación a ellos.

La referencia a la economía no es superflua, ni siquiera accidental. Desde el momento en que se la entiende como una compensación, la transmisión de los saberes liberales entra plenamente en la esfera económica. La economía, en efecto, es aquel campo o zona de la vida social que se define por el intercambio de bienes y servicios. Unos y otros constituyen la materia, pero la forma misma de la economía estriba en la actividad del intercambio. Y de esta suerte, más que bienes o servicios económicos, lo que realmente hay es un uso económico de bienes y servicios. En cualquier caso, éstos son económicos en tanto que aptos para el intercambio.

La virtud que directa y específicamente regula el intercambio es esa especie de la justicia particular denominada «justicia conmutativa». Naturalmente, esto no quiere decir que nada tenga que ver en el asunto la llamada «justicia general». A ella, como a una norma última, la justicia particular se subordina; lo mismo que el bien privado al bien común. Pero una cosa es el bien común y otra esa especie de comunicación entre particulares que resulta del hecho del intercambio de los bienes privados. En general, el

intercambio mismo es concebible como una exigencia del bien común; de ahí que la autoridad tenga el derecho de promoverlo, poniendo en circulación, y haciendo así rendir sus beneficios, en provecho de todos, a lo que estancado y retenido carecería de una función social o no la cumpliría por entero. Lo que no constituye una exigencia del bien común es, en concreto, cada particular y determinado caso de intercambio; por eso es por lo que éste, de una manera intrínseca y directa, está regido, no por la justicia general, a la que sin embargo no se debe oponer, sino por la justicia conmutativa.

Y es a esta virtud a la que la trasmisión de los saberes liberales pertenece, si no es más que una mera correspondencia o compensación a unos beneficios recibidos. Entendámonos. No es que quien recibe de la sociedad un beneficio por haberle prestado a ella otro, esté, por eso mismo, ordenando el bien común al bien privado. Solamente hará esto si lo que le lleva a beneficiar a la sociedad es la intención de lucrarse particularmente. En este caso, que sin duda puede acontecer, el bien común, aunque de hecho se logre, es visto como un medio para un determinado bien particular. Tal sería, por ejemplo, el caso del gobernante que, haciendo el bien a sus súbditos, no buscara ese bien en cuanto tal, sino únicamente como un medio para su propio y particular provecho. Su situación, aunque materialmente idéntica, sería, no obstante, formalmente distinta de la de aquel otro gobernante que, recibiendo el mismo beneficio, buscara, sin embargo, el bien común por sí mismo y de suyo.

En virtud de su propia naturaleza, el bien común requiere ser amado por sí mismo, aunque el promoverlo lleve, de hecho, a obtener justamente un bien privado. Buscar éste es perfectamente lícito; lo que no es lícito es ordenar, subordinar a él el bien común, sea cualquiera la forma en que se lo pretenda, incluso si se trata de actos externa y materialmente correctos. Tal vez todo esto parezca demasiado escrupuloso. Cabe objetar que lo que importa es que se gobierne bien, aun cuando en el fondo el gobernante lo que busque con ello sea satisfacer su vanidad o alcanzar para sí algún lucro o beneficio material. Y hay quien tiene una idea tan pobre y pesimista de los hombres, que cree que sólo así puede haber quien gobierne en beneficio de todos.

Pero la cuestión no es de indulgencia o de rigor, ni de pesimismo u optimismo, sino simplemente de justicia. No hay que sacar las cosas de sus quicios para comprender que el gobernante deba recibir por su trabajo un cierto bien privado. Pertenece a la esencia jurídica del intercambio el que todo servicio funde, en quien lo recibe, la obligación de la adecuada correspondencia a quien lo presta. En este sentido, los súbditos, a los que el gobernante sirve, tienen la obligación de corresponderle por el trabajo que éste les dedica. Correlativo de esa obligación de los súbditos es el derecho del gobernante a recibir por su trabajo un bien privado. Todo ello, como se ve, cae plenamente en los dominios de la justicia particular. Y no cabe replicar que el gobernante tiene la obligación de fomentar y promover el bien común, pues, aunque esto es verdad, también lo es que todos los ciudadanos tienen obligaciones respecto de dicho bien y que sólo el gobernante las asume a la manera de una dedicación.

Por otra parte, es claro que, aunque el gobernante recibe un bien privado *por* su específica dedicación al bien común, no se trata de que ésta le sea obligatoria únicamente

para recibir aquel bien. Hay aquí, desde luego, un deber de justicia que el gobernante tiene respecto de los súbditos, por recibir de ellos ese bien privado que como a tal gobernante se le asigna; pero se sobreentiende, éticamente hablando, que no es que gobierne para que se le asigne, sino que se le asigna porque gobierna.

La obligación que específicamente tiene el gobernante respecto del bien común no procede, en último término, de la justicia conmutativa, sino de una exigencia de ese mismo bien. Es necesario, en efecto, que alguien se dedique a procurar y fomentar el bien común de un modo principal y directivo, a la manera en que el arquitecto es exigido para la obra común de la edificación. Y es esta exigencia lo que, dando lugar a la distinción entre autoridad y súbditos, confiere a la primera no sólo su dignidad, sino también su superior deber respecto del bien común; de suerte que la autoridad resulta, al cabo, el máximo servidor, tanto de dicho bien, cuanto de las personas de los súbditos.

¿Qué tiene que ver todo esto con los que hemos llamado saberes liberales o, para ser más exactos, con quienes los cultivan y transmiten? Recuérdese que la transmisión de los saberes liberales, entendida en la forma de una correspondencia, se nos presentaba únicamente como un deber fundado en la justicia conmutativa. También el gobernante está sujeto a este modo específico de la justicia particular. Pero acabamos de ver que no es ella lo que funda la obligación del gobernante en orden al bien común. ¿Les ocurrirá algo parecido a quienes se dedican a los saberes liberales?

La índole comparativa de la pregunta justifica una nueva dilación. Hay que ver, en concreto, hasta dónde nos lleva la apelación al ejemplo del gobernante. Y no hace falta la ecuación platónica de los políticos y los filósofos para vislumbrar, tras lo dicho, una importante y esencial analogía.

La figura social del gobernante no se basa en el puro y simple hecho de que a unos hombres les parezca bien tener quien los gobierne y a otros, a su vez, no les parezca mal cargar con el oficio. En este orden de los meros hechos ocurre muchas veces lo contrario: alguien que tiene ganas de mandar se impone a los demás hombres, que de grado o por fuerza le consienten. La cuestión, sin embargo, no es de simples hechos, sino de obligaciones y derechos. (Por lo demás, no hay por qué dar un necesario sentido peyorativo a lo de las ganas de mandar. Peor es que no haya quien las sienta; y en el caso contrario lo único malo es que el que las tenga no sea el que las debe tener, o porque no sean buenos sus propósitos, o porque no sea él el legítimamente llamado a realizarlos).

Análogas consideraciones cabe hacer sobre la comunicación de los saberes liberales. Sería demasiado ingenuo pensar que la sociedad se tomó la iniciativa en este punto. La verdad es que quienes cultivan esta noble especie de saberes continúan pasando por una fauna extraña, y que la sociedad, al cabo de los siglos sigue en muchos aspectos obstinada en su paradójica esclavitud a la utilidad. La mayoría de las veces, los que cultivan los saberes liberales no han sido solicitados sino cuando ya no quedaba otro recurso; y hay que advertir que el mejor y más puro de los casos es aquel en que lo que

se intenta no es más que huir del tedio. Es muy comprensible que así sea. Los que conocen el verdadero valor de la contemplación son los que se dedican a ella; y es también perfectamente lógico que su trato infrecuente y ocasional sólo haga vislumbrar ese valor, y que cuando se pierde la memoria de él venga a ocurrir a todos lo que Valera cuenta en *Doña Luz* que le pasó a don Acisclo tras oír el sermón del Padre Enrique: «don Acisclo halló que su sobrino tenía casi tanto entendimiento como él, si bien aplicado a cosas menos prácticas».

Ello es que en el orden de los hechos, o, más concretamente, en el de la génesis natural de los mismos, la recepción social de los valores de un saber liberal va precedida por la transmisión de éste, y a su vez la misma transmisión implica naturalmente una contemplación previa, que tiene siempre un carácter personal. Pero esto no significa que la contemplación esté de suyo ordenada a la sociedad. Ya hemos anunciado nuestra tesis. Lejos de ser la sociedad el fin de la contemplación, es, por el contrario, ésta el fin de la sociedad. Pero tampoco quiere ello decir que la sociedad haya empezado por presuponer este fin, y encargue a continuación a unos especialistas que lo procuren y sirvan. Son estos presuntos especialistas los que, la mayoría de las veces, sin que nadie se lo pida, hacen participar a la sociedad en los valores de la contemplación científica o estética. ¿Por qué lo hacen?

De seguir en el plano de los hechos, los pormenores serían inagotables. Cabe, no obstante, en ese mismo plano, cierto punto de vista general. Así como en un orden puramente fáctico el gobernante surge porque hay alguien que tiene ganas de mandar, así también, y originariamente, la comunicación de los saberes liberales acontece, de hecho, porque hay alguien que tiene ganas de comunicarlos. Las formas menos puras de estas ganas son indudablemente las mediatizadas por el lucro o por la vanagloria. Pero esto por ahora hay que entenderlo no en un sentido ético, sino de un modo simplemente natural; concretamente sólo en el sentido de que las más puras ganas de hacer algo son las que en la intención no están subordinadas a las consecuencias de su objeto. Sea pura o impura, lo que por el momento nos importa, dentro del orden de los simples hechos, es que la voluntad de transmitir un saber liberal es la «razón próxima» de que efectivamente se lo comunique.

Pero no todo puede reducirse a una simple cuestión de voluntad. Todo el que comunica un saber liberal lo hace, ciertamente, «porque quiere». Muy ampliamente, esto significa que tal comunicación es voluntaria. Sin embargo, la voluntariedad en general no es incompatible con la idea del deber. También quien sirve a una necesidad moral, a una obligación ética, lo hace —psicológicamente hablando— «porque quiere». Pero el sentido enfático de esta última expresión es independiente de toda obligación de tipo ético; y ello de dos maneras: o manteniéndose dentro de lo permitido, o bien saliéndose de ello. Por el contrario, aunque la idea del deber tiene como supuesto la de la libertad, no afirmamos que cumplimos un deber única y exclusivamente porque queremos, sino porque «debemos» cumplirlo. La voluntad, sin perder su libertad, está entonces movida por el deber y objetivamente fundamentada en él. De aquí la distinción, que todo el mundo hace, entre lo meramente voluntario y lo éticamente obligatorio, aun cuando lo

segundo implique la libertad y lo primero no contradiga siempre a las normas morales.

Afirmar que los saberes liberales son voluntariamente transmitidos sería, por tanto, si no se hacen más aclaraciones, demasiado impreciso; y no porque se haya demostrado que tal voluntariedad tenga que conjugarse con la idea del deber, sino al revés: porque tampoco se ha probado todavía lo contrario. Lo único que no parece exigir especiales aclaraciones es la posibilidad de transmitir un saber liberal sólo porque se quiere comunicarlo, es decir, aun cuando no existiera ninguna obligación: en virtud, por ejemplo, de un acto de pura liberalidad.

La cuestión, sin embargo, era más bien la inversa: ¿puede ser éticamente necesaria la transmisión de los saberes liberales? Fijemos, ante todo, el verdadero alcance de la pregunta.

No se trata de ver si dicha transmisión sólo pueda entenderse como obligatoria. Con las condiciones señaladas, la comunicación de los saberes liberales puede verificarse como un acto de pura liberalidad. También hemos visto anteriormente que la justicia conmutativa puede dar lugar a una determinada obligación de transmitir un saber liberal. Tal es el caso de quien acepta de la sociedad los medios para mantenerse en la dedicación a algunos de esos saberes, con la condición de transmitirlo para corresponder a los beneficios recibidos. Nos encontramos aquí con una obligación que en su momento quedó ya definida como hipotética y meramente relativa. Tiene, sin duda, esta obligación un carácter moral, mas no incondicionado y absoluto, porque consiste en una «correspondencia» que es, en sustancia, la misma, en su carácter contractual, que la que puede darse entre particulares. En el supuesto de recibir unos determinados beneficios, alguien está obligado a cierta transmisión del saber liberal a que se dedica.

Otra clase de obligación nos la ofrece la teología moral cuando examina el caso de los religiosos dedicados a una vida a la vez contemplativa y docente. También hay aquí un supuesto: la libre aceptación de ciertas reglas. Pero ya no se trata de ninguna especie de compensación. El religioso que se encuentra en este caso tiene el deber de enseñar, por virtud de los votos, del compromiso mismo que libremente ha hecho, y no como consecuencia de la justicia conmutativa, en razón de la cual el trabajo docente constituiría el servicio con que se paga y equilibra un beneficio.

El caso de este tipo de religiosos participa, a la vez, de la naturaleza de las dos situaciones antes examinadas. Por una parte, envuelve indudablemente una obligación; pero a la vez, en sus raíces mismas, implica una liberalidad fundamental que la diferencia por completo de los deberes propios de la mera justicia conmutativa. Y en una situación análoga se encontraría, aunque sin votos solemnes, el que adquiriese la obligación de transmitir un saber liberal simplemente por haberlo prometido, es decir, por haberse comprometido a ello, sin condicionarlo a recibir ninguna especie de servicio o beneficio. También aquí se da una cierta mezcla de liberalidad y obligación. Hay ciertamente un supuesto: la promesa hecha, el compromiso. Desde este supuesto, surge la obligación; pero continúa siendo cierto que no había ninguna obligación de poner el supuesto, el cual, por tanto, es, en este sentido, libre, sobre ser liberal por no estar ordenado a ningún beneficio que haya de obtenerse a la manera de una compensación.

Si ahora consideramos globalmente lo que se lleva dicho sobre la obligación de transmitir los saberes liberales, encontraremos que en ninguno de los casos mencionados se nos aparece una necesidad ética de dicha transmisión como exigencia propia del bien de la sociedad en cuanto tal, o sea, del bien común. El compromiso puramente liberal y la justicia conmutativa no pueden fundamentar obligaciones identificables a una tal exigencia. La cuestión, en efecto, ya no sería tan sólo la de unos deberes entre particulares (o por razones también particulares, en el sentido de algo formalmente distinto de las exigencias de aquel bien).

Recuperemos el paralelismo que habíamos iniciado con relación al caso del gobernante. No cabe duda de que quien gobierna tiene el deber de procurar y fomentar el bien común; y lo tiene —veíamos— de un modo directivo y principal, que es, por tanto, distinto de la forma en que el súbdito debe subordinarse a dicho bien. ¿Qué significa esto? Desde luego, está claro que la obligación de procurar el bien común existe, de la manera expresada, para el gobernante en tanto que gobernante o, lo que es lo mismo, por la razón particular de que, en efecto, lo es. Hasta aquí, la situación es la misma que la de la persona que voluntariamente adquiere un compromiso. Alguien que acepta las funciones de gobierno carga, por ello mismo, con una clase especial de obligación respecto al bien común de la sociedad a que pertenece.

De una forma concreta y efectiva, tal obligación existe entonces para esa persona. Ahora bien: esto no quiere decir que si no hay tal persona y tal compromiso, tampoco sea necesario que haya quien vele por el bien común. La sociedad, o más precisamente su bien, requiere que alguien cargue con dicha obligación. Es preciso que exista «un» gobernante. Se trata, en suma, de una necesidad previa a todo libre compromiso y que, por ello, no se fundamenta en éste. Quien acepta cumplir esa necesidad lo hace, en definitiva y psicológicamente hablando, porque quiere, o más en concreto, porque quiere ser él quien la cumpla. En este sentido, tal compromiso es libre; y si no está en la intimidad de la conciencia ordenado al solo bien del gobernante, es a la vez un acto de liberalidad. Mas aunque la libertad y la liberalidad no estén reñidas con el compromiso específico del gobernante, lo que ahora importa es la necesidad de que haya alguno. Y esta necesidad, que es en sí misma independiente de las miras egoístas o altruistas del que quiere mandar, origina una serie de deberes en quien de hecho se hace cargo del mando.

Podemos, pues, ahora preguntarnos, volviendo a nuestro tema: ¿será precisa para la sociedad la transmisión de los saberes liberales, en un sentido análogo al de la necesidad de la función de gobierno? La analogía en cuestión no tiene más ni menos pretensiones que la de señalar lo que pudiera ser el *título originario* de la necesidad de dicha transmisión: una exigencia o condición del bien común. De modo que la pregunta se podría también hacer de esta manera: ¿exige el bien común en cuanto tal la comunicación de los saberes liberales?

4. UNA OBJECIÓN. VIDA CONTEMPLATIVA, ACTIVA Y MIXTA

A este propósito, la teología enseña que la vida contemplativa es, absolutamente hablando, superior a la activa. Pero hay que observar dos cosas. En primer lugar, la vida contemplativa no es un abandono del amor al prójimo. Refiriéndose a los anacoretas y cenobitas, a quienes defiende de los ataques de los maniqueos, san Agustín afirma el beneficio que las oraciones y la vida de aquéllos nos reportan: «Son tachados de abandonar más de lo debido las cosas humanas por quienes no alcanzan a comprender cuán provechosas nos son las oraciones y el ejemplo de los que así se ocultan a nuestra mirada»[9].

Y en segundo lugar, volviendo más derechamente a nuestro tema, es de suma importancia advertir que, en el orden mismo de la perfección de la caridad, la vida contemplativa y docente es superior a la meramente contemplativa. «Pues así —dice santo Tomás— como es más perfecto iluminar que sólo lucir, del mismo modo es más perfecto transmitir lo contemplado que sólo contemplar [...]. Por consiguiente, el grado más alto en las religiones lo tienen aquellas que se ordenan a la enseñanza y la predicación [...]. El segundo grado corresponde a las que se ordenan a la contemplación. Y el tercero es el de las que se ocupan en acciones externas»[10].

María, sin duda, eligió la mejor parte. Pero la parte es inferior al todo, e imitar a Cristo es aún mejor que imitar a María. Por otro lado, la enseñanza supone la plenitud de la contemplación. De ahí que santo Tomás, volviendo en otra ocasión a las ideas del texto que acabamos de ver, diga que «aunque absolutamente hablando, la vida contemplativa es mejor que la activa ocupada en actos corporales; sin embargo, la vida según la cual alguien, predicando y enseñando, transmite a otro lo contemplado, es más perfecta que la vida meramente contemplativa: pues aquélla supone la abundancia de la contemplación, y de ahí el que Cristo la eligiera»[11].

Las ramificaciones e incidencias del tema nos han llevado a tratar una cuestión teológica explícitamente referida al plano de la vida sobrenatural. Cabría pensar que las comparaciones hechas entre la vida contemplativo-docente y la meramente contemplativa sólo tuvieran sentido dentro de ese plano y no en el de la vida secular. En efecto: la superioridad del que contempla y enseña sobre el que sólo contempla corresponde al orden de la perfección de la caridad. Pero esta apelación a la caridad no es verdaderamente viable más que en el plano sobrenatural y teológico. ¿Qué ocurriría en el caso de un tratamiento meramente filosófico? ¿Habría que decir entonces que la vida puramente teorética es superior a la que a veces deja la teoría por la enseñanza?

Si la perfección del hombre se midiera por las virtudes intelectuales y sus actos, sería innegable la primacía de la vida puramente teorética, ya que la enseñanza distrae, en cierto modo, de la contemplación y es, de suyo y formalmente hablando, parte de la vida activa, no de la contemplativa. Pero la perfección del hombre que vive en este mundo es de carácter ético[12], y ello lleva consigo, para todo el que vive en sociedad, el cumplimiento, entre otras, de las obligaciones propias de la justicia. Dejar insatisfechas esas obligaciones no es compatible con la perfección humana. Y quien formando parte de una sociedad —ya que sólo en tal caso tiene sentido el problema— estuviese enteramente sustraído a toda vida activa, incluso la docente, no podría ser justo. Ni cabe

siquiera el recurso de decir que si la presunta necesidad de una cierta comunicación de los saberes liberales ya estuviese cubierta por algunos, podría haber otros hombres que sólo se dedicaran a la contemplación, sin transmitirla y sin hacer ninguna otra cosa por los demás miembros de la sociedad. ¿Cómo serían justos estos hombres con la sociedad que los mantiene? ¿Qué harían por el bien común? La autoridad misma, ¿no estaría faltando a la justicia distributiva al asignar una parte de los recursos comunes a quien únicamente cuidara de su bien privado?

Apurando las cosas, queda por ver aún la posibilidad de que algún miembro de la sociedad, usando liberalmente de una cierta parte de sus bienes, mantuviese con ella la existencia de uno de esos herméticos especulativos puros que nada habrían de comunicar o transmitir a nadie. ¿Y es que no hay derecho a hacer feliz a un hombre de ese modo?

Veamos la situación desde el punto de vista del favorecido. La verdad es que éste seguiría estando en el caso que antes se señaló. Su función en la vida de la sociedad sería puramente receptiva: nada aportaría al bien común. Con ello no sólo estaría faltando a la justicia, sino que a la vez decaería de esa alta dignidad de la persona, que se cifra en el servicio a dicho bien. Y en lo que atañe a la liberalidad del mecenas, es claro que su objetivo puede serlo el descargar a alguien de las actividades necesarias para ganarse el sustento o para lograr un cierto decoro existencial, pero no el impedirle o dispensarle el cumplimiento de los deberes a que está sujeto respecto a la sociedad a que pertenecen tanto el mecenas como su protegido. La liberalidad no puede conseguir que su beneficiario deje de pertenecer al cuerpo social en que vive y donde tanto él como el mecenas gozan de las condiciones necesarias para sus menesteres y actividades.

Todo lo dicho reposa sobre una concepción de la sociedad en la que ésta únicamente de un modo metafórico puede considerarse como un cierto «organismo». Si la metáfora fuese aquí algo más que metáfora, la situación cambiaría por completo. Considerando a la sociedad como un cuerpo dotado de verdadera unidad ontológica, como un auténtico *unum per se,* no hay inconveniente en admitir que todos los miembros de ella se subordinen al puro contemplativo, sin que éste, a su vez, haya de transmitir ningún valor contemplado. Bastaría que un miembro de la sociedad tuviera a su cargo la contemplación para que fuera posible decir que la sociedad entera, como un todo representado en él, ejerce la actividad contemplativa; de la misma manera que decimos que el hombre entero juzga sin que la actividad de juzgar corresponda a todas y cada una de sus partes. Y así como en este caso la actividad de juzgar, aunque se verifica mediante la parte intelectiva, es atribuida al hombre entero (las acciones son de los supuestos, y las facultades únicamente representan los principios próximos de las operaciones), también en la sociedad entendida como un verdadero organismo la especulación verificada mediante el puro contemplativo sería la especulación de la sociedad entera, considerada como su último y sustancial sujeto de atribución.

Pero la sociedad humana es una sociedad de personas, y aunque éstas se coordinan en una unidad dinámica y moral, que tiene por objeto el bien común, no son, propiamente

hablando, un organismo, ya que como persona es cada cual un verdadero todo. El bien común no es simplemente algo a lo que tienen que subordinarse, sino también un valor o conjunto de valores en el que todas tienen derecho a participar, justo por ser personas. Y si como luego hemos de ver, los valores de la contemplación forman parte integrante —la más noble por cierto— del bien común de la sociedad, y cada persona es, en principio, apta para participar en ellos, sería radicalmente injusto que solamente participaran algunos y que los demás estuvieran a su servicio como meros y simples instrumentos de la felicidad ajena.

En este sentido es verdaderamente paradójica la actitud del socialismo. Si alguna ideología se presta a concebir la sociedad como un todo esencialmente unitario, es, sin duda, la socialista. En ella es donde más fácil acomodo podría encontrar la tesis de una contemplación a cargo solamente de uno o pocos miembros del organismo social, los cuales la ejercerían a titulo de representantes o partes principales de la sociedad misma; igual que antes se vió que es el hombre quien juzga, bien que únicamente una parte de él, que es la facultad intelectiva, tenga la función correspondiente.

Por último, es también oportuno advertir que, aunque la transmisión de los valores contemplados aparta de algún modo de la contemplación misma, no hay por qué exagerar ese apartamiento ni —si se me permite la ironía— compadecer innecesariamente a quien enseña. Además de los casos, no infrecuentes, en que la vocación docente acompaña de hecho a la especulación, constituyendo como una especie de efecto natural suyo, hay que tener en cuenta que la enseñanza puede también pertenecer a la vida contemplativa: no por razón de su fin, sino por virtud de su materia.

Si consultamos a santo Tomás, encontraremos una posición que a primera vista pudiera parecernos vacilante. Por una parte, en un famoso texto de las *Cuestiones disputadas acerca de la verdad,* establece la tesis de que la enseñanza, aunque por su fin corresponde a la vida activa, pertenece, no obstante, por razón de aquello mismo que se enseña, a la vida contemplativa[13]. Y en otro texto, esta vez de la *Summa Theologica,* no afirma, en general, que la enseñanza pertenezca, por razón de la materia enseñada, a la vida contemplativa, sino que ello acontece cuando dicha materia es alguna verdad inteligible en cuya consideración y amor el hombre se complace. El pasaje merece la trascripción: «Porque un objeto de la enseñanza es la materia u objeto de la concepción interior, y por lo que toca a este objeto, la enseñanza unas veces pertenece a la vida activa y otras a la contemplativa. A la activa, cuando el hombre concibe interiormente alguna verdad para dirigir por ella la acción exterior; y a la contemplativa, cuando concibe interiormente alguna verdad inteligible en cuya consideración y amor se deleita [...]. El otro objeto de la enseñanza es el que corresponde a la disertación, y, considerado de este modo, el objeto de aquélla es el mismo oyente, y en lo que toca a este objeto toda enseñanza pertenece a la vida activa, a la cual corresponden las acciones exteriores»[14].

Comparando estos pasajes entre sí, la única diferencia que se advierte es la del mayor rigor y exactitud del segundo. Para que lo enseñado pertenezca de una manera estricta a

la vida contemplativa, es preciso que sea una verdad buscada por sí misma, no para dirigir la acción. O dicho de otro modo: la enseñanza supone la vida contemplativa cuando lo que se enseña pertenece propiamente a ésta, o sea, cuando es una verdad que nos perfecciona como seres capaces de conocer, y no a título de presuntos agentes de actividades externas.

La enseñanza de ese tipo de verdades no es la contemplación. Transcurre ésta solitariamente en la directa comunión de una persona con la pura luz de la verdad. Pero aunque no es la vida contemplativa, esa enseñanza tampoco puede entenderse como algo enteramente apartado de ella, como si ninguna relación tuviera con la contemplación, cuando en rigor la implica y la supone, y no de cualquier forma, sino de un modo abundante, no siendo otra cosa que la transmisión misma de lo contemplado. Por todo lo cual, lejos de abrir un foso entre la contemplación y la enseñanza, es necesario ver a la segunda en su estrecha conexión con la primera, y no olvidar tampoco que no sólo la implica, sino que de algún modo la mantiene, puesto que quien enseña sólo puede ejercer su actividad en la misma medida en que sigue teniendo presente la verdad contemplada.

[*] Algunas de las ideas que este libro desarrolla fueron anticipadas en mi discurso de ingreso —con el mismo título— en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, abril de 1961.
[1] *In Metaphys.*, lib. I, lect. 3, n. 59 (cit. por la edic. Marietti, 1950).
[2] *Vita Sancti Augustini*, cap. I.
[3] Santo Tomás: *In Metaphys.*, lib. I, lect. 3, n. 58.
[4] *Metaphys.*, 982 b.
[5] En el *Protágoras* de Platón (314 e-315 a/b) puede verse una típica muestra del aparato y la solemnidad que el sofista solía dar a su enseñanza.
[6] *Eth. Nichom.*, 1177 b.
[7] Escrito programático de la revista *Les temps modernes*, n. 1.
[8] *Ibidem*.
[9] *De morib. Eccles.*, cap. XXXI, n. 66.
[10] *Sum. Theol.*, II-II, q. 188, a. 6.
[11] *Sum. Theol.*, III, q. 40, a. 1, ad 2.
[12] Cf. Santo Tomás: *Sum. Theol.*, I-II, q. 66, a. 3.
[13] *De veritate*, q. 11, a. 4.
[14] *Sum. Theol.*, II-II, q. 181, a. 3.

PRIMERA PARTE

LA PROYECCIÓN DE LOS SABERES LIBERALES EN LA VIDA ACTIVA DE LA SOCIEDAD

I. La concepción platónica

De dos maneras puede la sociedad necesitar uno o varios saberes liberales: siendo éstos un principio directivo de la vida práctica civil o, inversamente, como un fin de ella. Lo primero obligaría al gobernante a tener los saberes en cuestión —al menos, sus rudimentos— o a aconsejarse de quienes los poseen; y lo segundo, en cambio, daría a todos los ciudadanos el derecho a participar en los saberes liberales a que la sociedad estuviese ordenada; pues, como antes se señaló, ésta alcanza su fin cuando los miembros que la componen participan de él.

Es preciso, por tanto, distinguir entre la proyección de los saberes liberales en la vida activa de la sociedad, e, inversamente, la ordenación de ésta a esos mismos saberes. De ahí las dos partes del presente estudio. Entrando en la primera, reflexionemos en primer lugar sobre las enseñanzas de Platón.

1. EL PLEXO «REY-FILÓSOFO». SU SENTIDO Y ALCANCE

Hay un texto platónico donde el paralelismo, que tan largamente se mantuvo en páginas anteriores, entre el gobernante y el teórico, parece resolverse en una verdadera identidad. Como las paralelas se tocan en el infinito, así el teórico y el gobernante vienen materialmente a confundirse en la célebre doctrina de Platón, que identifica al rey con el filósofo.

«No es posible, querido Glaucón, que cesen los males de la sociedad, y aun me atrevo a decir que los del género humano, si los filósofos no reinan en las ciudades, o los que actualmente se llaman reyes y soberanos no se tornan auténticos y verdaderos filósofos; si no se unen en una misma persona la fuerza política y la filosofía, y si, además, una ley rigurosa no excluye a la multitud de los que, llevados de su natural, se dedican exclusivamente a lo uno o a lo otro»[15].

El famoso texto puede pasar por la más acabada y exigente síntesis de la vida contemplativa y la activa. Ni siquiera se trata de añadir a la contemplación lo que más se le asemeja y relaciona, a saber: la enseñanza. Lo que aquí se suma a la teoría es nada menos que el modo más acabado y difícil de la vida activa, el que mayor desvelo y responsabilidad entraña: la función de gobierno. El rey-filósofo que Platón nos propone es, en una palabra, el arquetipo de la vida mixta llevada hasta sus últimas y más extremosas consecuencias.

No se oculta a Platón la violenta apariencia de tal síntesis[16]; pero tampoco retrocede ante ella. El final del pasaje es inequívoco y elimina cualquier vacilación: justo porque la natural inclinación lleva exclusivamente a la filosofía o a la política, la ley debe obligar a

conjuntarlas. Bien es cierto que la difícil situación del rey-filósofo se justifica por un fin suficiente: acabar con los males de la sociedad, hacer posible a ésta la única forma de que se la gobierne bien. Pero ¿en qué basa Platón su pensamiento de que ello es realmente así, y hasta tal punto que haya que eliminar la separación habitual de las funciones propias del rey y del filósofo?

La verdad es que el texto mencionado no da ninguna razón. Su sentido consiste simplemente en exponer —eso sí, con claridad perfecta, y hasta de un modo reiterativo — la necesidad del plexo rey-filósofo para el bien común. ¿Habrá que pensar entonces que lo que Platón entiende por filósofo es cosa muy distinta de lo que hoy significa este vocablo?

La idea platónica de la filosofía es algo más que la de un simple saber. Ya en Sócrates el filósofo participa, a la vez, de la vida contemplativa y la activa. La síntesis socrática de la teoría y la praxis, definitivamente sancionada con el testimonio vivo de una muerte ejemplar, está a la espalda de la síntesis platónica del rey-filósofo. Cierto que son distintas. Sócrates no era un gobernante. Pero si el regio ejemplo de su vida y su muerte es esencialmente valedero para todos los hombres, mucho más debe serlo para los que gobiernan. Sócrates no fue un rey; pero es muy probable que Platón pensara que todos los reyes deben ser como Sócrates: quiero decir, como Sócrates enseñaba, y ejemplarmente practicaba, que el hombre debe ser. ¿No habrá que ver en esto el verdadero alcance de la teoría platónica del rey-filósofo?

En toda esta cadena de alusiones hay dos cosas claras, y desde luego oportunas para la cuestión que nos ocupa. La primera es que el modo en que realmente Sócrates fue un filósofo —título que menos que nadie le negaría Platón— es a todas luces muy distinto de la manera estricta y sistemática, según la cual se entenderá más tarde la condición específica del pensador. Y el segundo eslabón de la cadena, directamente enlazado al que se acaba de señalar, lo constituye el hecho de la profunda conexión socrática entre la vida activa y la contemplativa.

Si ello es así, cabe pensar que aunque la misma genialidad de Sócrates no pueda fácilmente repetirse, el modo en que él fue filósofo es más asequible al gobernante que la manera en que lo van a ser los teóricos puros y sistemáticos. La paradoja del rey-filósofo se atenúa bastante si se piensa en la forma —no en la medida o el grado— en que efectivamente fue filósofo Sócrates. Y, sobre todo, hay un momento en que la dificultad desaparece si, rebajando su primitiva agresividad, llegamos, de concesión en concesión, a dar en la discreta y razonable tesis de que lo que interesa, y lo que de veras sustentó Platón, es sólo la exigencia de que los gobernantes cumplan su función de acuerdo con las normas naturales, espontáneamente conocidas, de la verdad y del bien.

Contra esto, sin embargo, hay dos hechos muy claros. En primer lugar, la violenta reacción prevista para su tesis por el propio autor de *La República*[17] no es compatible con la forma atenuada y nada escandalosa a que acabamos de referirnos. Y en segundo lugar, por lo que atañe a la distinción entre el conocimiento científico o reflejo de las normas morales del gobierno y el conocimiento espontáneo y natural de las mismas, la doctrina platónica sobre la conveniencia de una «ciencia política» que pueda transmitirse

y enseñarse[18] desautoriza las conjeturas en favor del primero.

Los libros VI y VII de *La República* desarrollan con la necesaria holgura las tesis esbozadas y apenas sólo propuestas en el libro V. Por otra parte, en *Las Leyes* hay también los suficientes materiales, y lo bastante distintos de los primeros, para que sea posible completar un cuadro de conjunto y hasta advertir una cierta evolución del pensamiento platónico en torno a las relaciones entre la actividad teorética y la función específica del gobernante.

2. EXAMEN DE LA ARGUMENTACIÓN

Todo el libro VI de *La República* es una defensa de la teoría del rey-filósofo y una cumplida serie de respuestas a las objeciones. El argumento principal de Platón aparece en forma de pregunta, pero de un modo explícito, en el siguiente pasaje:

«Si los filósofos son los únicos capaces de alcanzar lo que siempre existe de una manera inmutable, y si hay que negar ese título a los que no son capaces de ello y se enajenan en lo múltiple y cambiante, ¿cuál de ellos conviene que gobierne?»[19].

La clave del argumento es la capacidad del filósofo, y solamente la de él, para conocer lo inmutable. Se supone, por tanto, que los asuntos de la ciudad, a los que atañe la misión del gobernante, han de regirse por algo siempre idéntico; es decir: que el gobernante mismo ha de subordinarse a un orden superior, del que en último término depende la dirección de la convivencia; de la misma manera que en general lo múltiple y cambiante se fundamenta, en definitiva, sobre lo eterno y uno. Si los filósofos han de ser quienes gobiernen, es porque sólo ellos pueden conocer ese orden superior donde residen las estrellas fijas que orientan a la ciudad y dan su luz a toda la vida humana.

No se trata, pues, de una excepción o caso particular que haya que examinar especialmente como consecuencia de la peculiar fisonomía de la vida política. La dirección de los asuntos públicos se funda en las mismas bases desde las cuales debe encaminarse y orientarse la vida de cada hombre. Lo cual no significa que la convivencia deje de plantear problemas especiales, a los que ciertamente no fue ajeno Platón. Pero lo que ahora nos importa advertir es que el principio de la subordinación a una última realidad no es en Platón —como tampoco lo es en Aristóteles, ni en tantos otros filósofos — algo específico de la convivencia, sino que se trata de una norma que afecta en general a todas las manifestaciones de la vida activa.

Es el mismo pasaje que examinamos lo que nos invita a hacer estas consideraciones. La perspectiva que en él asume Platón es, en efecto, tan amplia, que ni siquiera la referencia a la vida activa en general bastaría a comprenderla. Es nada menos que un principio metafísico lo que hay detrás de la teoría de Platón en favor de la tesis del rey-filósofo. Tal principio no es otro que aquel según el cual lo múltiple y cambiante tiene su última razón de ser en lo uno y eterno. Esta idea, que va a inspirar y sostener toda la teología de Platón y Aristóteles y la agustiniano-tomista, es aplicada ahora, de una manera concreta, al caso particular de la convivencia y, más especialmente, a la cuestión

de la función directiva propia del gobernante.

Como todo lo múltiple y cambiante, el mundo de los asuntos públicos depende, en definitiva, de lo inmutable y uno. Pero esta dependencia es mediata y remota. De una manera directa, la ciudad es regida por el gobernante, que, al igual que los otros ciudadanos, es un hombre libre. Para que éste rija la ciudad de acuerdo con su norma última y remota es, por tanto, preciso que conozca lo uno e inmutable. De ahí la necesidad de que el rey sea filósofo, ya que, según Platón, únicamente éste tiene capacidad para elevarse a tal conocimiento.

Platón no afirma de una manera explícita que la función de gobierno requiera el conocimiento de lo inmutable y uno. Pero implícitamente, y sin lugar a dudas, es este principio —derivado, según ha podido verse, de otro más general y metafísico— lo que mantiene toda su argumentación. Y mientras no se trate sino de esto, estamos simplemente en el caso de una aplicación de la doctrina según la cual toda la vida activa se dirige y regula por las mismas verdades que se captan en la contemplación.

Cuando Platón entiende que el gobernante ha de tener el conocimiento de lo inmutable y uno, se sitúa en la misma línea realista en que han de instalarse san Agustín y santo Tomás al exponer la doctrina de la subordinación de la vida activa a la vida contemplativa. ¿Pero es igualmente realista Platón al afirmar que sólo los filósofos son capaces de tal conocimiento y, por lo mismo, los únicos aptos para gobernar?

Se hace difícil evitar la impresión de que en este punto el discípulo de Sócrates dice más de la cuenta... y menos de lo preciso. ¿No es realmente excesivo que el gobernante haya de tener un conocimiento «filosófico» de la eterna verdad inteligible? ¿Acaso no es bastante el conocimiento «natural» de ella, que a todo hombre se alcanza? Pero, por otra parte, ¿es razonable pensar que lo único que el gobernante necesita, supuestas las condiciones efectivas del poder, sea el conocimiento de la ley eterna? ¿No es aquí Platón demasiado fiel a su maestro, estimando con él que la voluntad queda absolutamente determinada por la aprehensión teórica de los valores?

El exceso y defecto mencionados podrían precipitarnos a la explicación de siempre: el tópico del «platonismo» de Platón, es decir, el de su poco realismo, en el sentido de su mucha ingenuidad. Y con él habría, en efecto, que quedarse, al menos en la presente ocasión, si no ocurriera que en este caso, igual que en tantos otros, es el propio Platón quien claramente se encarga de desmentirlo con una serie de observaciones, de las que aquí sólo la esencial ha de ocuparnos. El libro VI de *La República* se plantea expresamente el doble problema de la condición intelectual y moral del gobernante. Las referencias al segundo punto son más amplias; pero también es cierto que las alusiones al primero bastan a desautorizar el prejuicio de la excesiva ingenuidad platónica, al menos en el sentido de que nos manifiesta una clara conciencia del problema, aunque acaso la misma solución pueda resultar insuficiente.

Tras haber insistido en la necesidad de conocer la verdad ideal[20], cuya ignorancia haría ciegos a quienes precisamente han de mirar por el bien común, Platón alude a la «experiencia» y a las condiciones morales de los que aman y entienden esa verdad[21]. Para Platón no se trata de elegir entre un filósofo inexperto o inmoral y un simple

hombre discreto que, careciendo de mayores luces, tuviera, sin embargo, una recta intención y el suficiente conocimiento práctico de la política.

Platón no se plantea esa alternativa, y ciertamente hay que reconocer en ello un evidente extremismo. Pero la causa de que no se la plantee se encuentra, por una parte, en su intención de encontrar el mejor gobernante para la mejor ciudad[22], y, por otra parte, en la idea del auténtico filósofo como un hombre cabal, que no se limita a la noticia teórica del bien y la virtud, sino que también tiene un conocimiento «connatural» de ellos, una verdadera experiencia nacida de la práctica.

Aquí es, sin duda, donde hay que señalar la verdadera ingenuidad platónica, o, si se prefiere, el excesivo concepto del filósofo, propio del discípulo de Sócrates; pues no es el caso que Platón se limite a añadir las virtudes morales a las intelectuales, enriqueciendo así el significado de la palabra «filósofo» con unas dimensiones no incompatibles con el sentido más específico y estricto de la misma, sino que su forma de enlazar uno y otro tipo de virtud es la que los concibe de tal modo que la virtud moral brota y emana necesariamente de la virtud intelectual.

Para Platón ni siquiera se da la posibilidad de que un filósofo sin escrúpulos se alce con el poder; sencillamente, porque un filósofo inmoral o deshonesto es una contradicción, un puro absurdo. Lo que efectivamente puede darse es el falso filósofo; pero no es éste en quien hay que pensar para ponerlo a la cabeza del Estado, ya que tampoco se trata de elegir un falso gobernante. Todas las consideraciones de Platón desde *485 b* hasta el final de *487 a* tienen por objeto hacernos ver que las virtudes morales necesariamente se siguen y resultan del auténtico amor a la verdad, propio del legítimo filósofo; y no carecen de fuerza y sugestión los argumentos platónicos en favor de esta aventurada tesis. Todo ello, sin embargo, tiene el mismo defecto: la confusión del plano abstracto y universal con el concreto y singular en el que cabe obrar contra conciencia, siempre que, víctima de las pasiones, la voluntad esté mal inclinada. Por tomar un ejemplo de la lista platónica, ¿qué duda cabe de que el filósofo, al conocer teóricamente que la veracidad es un bien, no puede por menos de estimarla? Pero esto no impide que el ser sincero en un concreto y determinado momento pueda parecerle de hecho un mal, por prevenir o recelar de ello algo que contraríe a lo que actualmente le apetece, bajo el influjo de una pasión a la que «en frío» y de una manera abstracta estaría dispuesto a rechazar.

Hay, pues, que reconocer que, desde el punto de vista psicológico, Platón se muestra aquí poco realista. El esquematismo y la excesiva simplicidad de su teoría de las relaciones entre la voluntad y la razón chocan abiertamente con las efectivas condiciones de la conducta humana, tal como ésta se desarrolla en el plano concreto de la actividad práctica. Sin embargo, nada de ello autoriza a tachar a Platón de haber omitido o descuidado los aspectos morales de la personalidad del gobernante, como si la teoría del rey-filósofo estuviera inspirada solamente en la valoración de los aspectos intelectuales del mismo. Si se quiere hablar de ingenuidad, no habrá más remedio que admitirla; pero no tan de prisa como a primera vista se nos puede ofrecer, ni tan desmesurada y excesiva que la deficiente valoración llegue a ocultar el hecho de la innegable conciencia del

«problema».

Y lo que sería por completo inadmisible es creer que Platón hace rey al filósofo sin prepararle para una tarea tan ardua y tan escasamente emparentada con su verdadera vocación. Ya vimos cómo en el libro V de *La República* se advertía realmente la poca inclinación de los filósofos a la política y de los políticos a la filosofía. Precisamente el hecho de que los filósofos carezcan de ambiciones políticas será para Platón una de las mayores garantías de su buen éxito como gobernantes, ya que, viviendo una vida mejor que la de éstos, sólo por el deber asumirían el mando[23]. Pero antes el filósofo ha de ser adiestrado para ejercerlo. Y esto es, por cierto, lo que Platón tiene en cuenta cuando, a renglón seguido de su examen de las condiciones morales del filósofo, y a modo de colofón o resumen, hace esta pregunta: «¿No es a tales hombres, *perfeccionados por la educación y la experiencia,* y únicamente a ellos, a quienes querrías confiar la ciudad?»[24].

Hasta la misma objeción de la incapacidad de los filósofos para las cosas prácticas es estudiada larga y prolijamente por el autor de *La República*[25], no sin grave quebranto de la habitual imagen de un Platón «caído de las nubes» y en permanente funambulismo filosófico. La dificultad es abordada clara y abiertamente, sin ningún paliativo. ¿No son, acaso, los mejores filósofos enteramente inútiles para la cosa pública? «Los que más razonables parecen no sacan de ese estudio, que tan laudable crees, otro fruto que volverse incapaces para servir al Estado»[26]. Y cuando más adelante la rechace, la objeción se volverá a presentar en una fórmula esencialmente idéntica: «los más sabios de los filósofos son inútiles para la ciudad[27]».

Digna del más experto y sutil abogado, la respuesta platónica consiste justamente en retorcer la objeción. No es que los filósofos no puedan servir a la ciudad; lo que ocurre es que la ciudad no se quiere servir de los filósofos[28]; con lo que viene a ser el colmo de la injusticia el que todavía se les tache de inútiles precisamente por quienes no desean sus servicios. Es el mismo caso de una tripulación inexperta y carente del arte de navegar, que, habiéndose apoderado del mando y excluyendo de él al verdadero piloto, todavía se quejara de que éste no le ayuda como ella quisiera que lo hiciese[29].

La agudeza de la réplica platónica dista mucho, no obstante, de eliminar todos los problemas. Hay varios cabos sueltos, que es menester atar. Por de pronto, resulta excesivo que la tripulación —sigamos el ejemplo— sea tan contumaz en su ignorancia que ni la misma experiencia de sus fracasos le haga consciente de ella. Cierto que los que no tienen muchas luces suelen andar, en cambio, sobrados de osadía, y, como dice el poeta, desprecian cuanto ignoran. Pero el fracaso es óptima lección, y de él suele nutrirse la experiencia. ¿Y no cabe que ésta, y no su falta, sea en muchas ocasiones el motivo de la desconfianza ante el filósofo? Pues bien puede ocurrir que dándose el piloto a la meditación de los principios de su arte, y enfrascándose en ellos, se olvide del gobierno de la nave, como Sócrates de su casa y su mujer, y acaben todos por ir a la deriva, igual que si se hubiera alzado con el mando el último y más torpe de los marineros.

El más elemental realismo psicológico «sabe» perfectamente que la especulación engendra un cierto apartamiento, y hasta una desidia peligrosa, de los asuntos de la vida

práctica. Y esto, y no otra cosa, es lo que el común de los hombres tiene en la cabeza cuando recela de la eficacia política de los filósofos.

«Los ingenios muy dados al resplandor de las ciencias —dice Saavedra Fajardo— salen dellas inhábiles para el manejo de los negocios. Más desembarazado obra un juicio natural, libre de las disputas y de las sutilezas de las escuelas»[30]. Y en la *República literaria*, tratando de nuestro famoso Rey Sabio, comenta con ironía: «observaba en la parte austral del cielo, entre las constelaciones de Hércules y Bootes, la corona de estrellas de Ariadne, sin advertir que al mismo tiempo le quitaban la suya de la cabeza».

No obstante, sería abusivo el decir que Platón se desentiende enteramente de esta dificultad. Las alusiones —escasas, eso sí, y poco desarrolladas— a la educación (*paideia*) y a la experiencia (*empeiría*, *helikía*) delatan una preocupación por el problema[31]. Más exacto, por tanto, es afirmar que éste no alcanza la solución debida, por no estar planteado con el suficiente rigor. La verdad es que Platón parece más preocupado de que el filósofo «deba» gobernar que de que «sepa» hacerlo y de que a la hora de la práctica sea realmente capaz de darse a ella, sacrificando su inclinación a la teoría. El tratamiento platónico de la cuestión es, en una palabra, mucho más ético que psicológico; lo cual explica que se venga a quedar en un simple problema de «justicia» lo que también, y muy decisivamente, es una cuestión de «aptitud».

En el libro VII de *La República*, y en conexión con el célebre mito de la caverna, reaparece la cuestión del rey-filósofo, sintomáticamente planteada en términos de justicia. Entendido de un modo muy genérico, el tema que se examina es el del retorno a las sombras de la caverna. ¿Cómo hacer que regresen a la esclavitud de las tinieblas quienes vivieron libres a la verdadera luz del ser?[32] Platón tiene presente la dimensión psicológica del problema. No otra cosa, en efecto, es la metáfora de las perturbaciones de la vista al volver a las sombras de la caverna; como también había sido antes una observación psicológica la del deslumbramiento producido por la luz de la verdad. Sin embargo, dejaría de entender el mito de la caverna quien redujera el sentido de toda esta terminología luminotécnica a una intención de mera psicología.

El simbolismo del mito es primordialmente metafísico, y sólo luego, y consiguientemente, gnoseológico y psicológico. Sombras y luz son aquí, antes que nada, figuras de la apariencia y la verdad: del mundo sensible y el inteligible; de suerte que las referencias psicológicas se hallan en función de una distinción ontológica previa, en la cual enraízan y a la que, en suma, expresan en el lenguaje de la antropología.

El hombre que regresa a la caverna va a gobernar a los que no han salido de ella. El filósofo-rey no va a desempeñar únicamente el papel de un maestro, para el que bastaría con adiestrarle de tal modo que, habiendo de vivir entre las sombras, conservara, no obstante, en el recuerdo, la luz de la verdad. Tal adiestramiento es, desde luego, una condición indispensable para gobernar desde la luz en medio de las tinieblas. De ahí que el retorno a éstas deba verificarse de un modo gradual. Mas no se trata sólo de conservar la luz, sino de aplicarla y emplearla para gobernar a los que viven a oscuras. Y parece que ello necesite de una singular preparación, de una modalidad *sui generis* de adiestramiento convenientemente graduado: tanto como haya debido serlo el que habilita

para conservar la luz en medio de las sombras.

Platón se ocupa muy detenidamente de la formación del futuro rey-filósofo. La aritmética, la geometría, la astronomía, la estereometría, la ciencia de la armonía y —en la cumbre— la dialéctica o ciencia del bien, han de ser conocidas por el gobernante ideal[33]. Junto a esta larga enumeración, resultan excesivamente escasas las alusiones a las condiciones morales del gobernante, entrelazadas, la mayoría de ellas, en las referencias a las disciplinas especulativas. Y aunque es cierto que esto último se explica en buena parte por la peculiar forma platónica de enlazar mutuamente las virtudes morales y las intelectuales, no lo es menos que la cuestión de la aptitud para el gobierno tiene un aspecto técnico, que no se reduce ni al puramente especulativo, ni al exclusivamente ético o moral.

3. LA APELACIÓN A LA PRIMACÍA DEL BIEN COMÚN

Como antes se dijo, ya que no omitido por completo, el problema de ese tipo de aptitud es realmente pospuesto por Platón al problema moral de la justicia que constriñe al filósofo a abandonar la vida meramente teorética y a tomar las riendas del gobierno. De esta manera, podemos preguntarnos con Platón: «¿no atentaremos a sus derechos, forzándole a llevar una vida mezquina, cuando podría gozar de una condición más dichosa?»[34].

Hacer rey al filósofo es jugarle una mala pasada y aun cometer con él una injusticia grave, si el derecho a la vida de pura especulación es superior a las obligaciones que pueda acarrear la convivencia. De ahí que la respuesta de Platón consista, inversamente, en afirmar y demostrar la primacía de estas obligaciones, que tienen por objeto el bien común, sobre aquel derecho del filósofo a su bien meramente personal:

«La finalidad de la ley no es asegurar una felicidad excepcional a una clase de ciudadanos, sino que consiste en procurar el bien de la ciudad entera, uniendo a los ciudadanos, sea por la persuasión o por la fuerza, y haciendo que unos a otros se comuniquen los servicios que cada clase es capaz de prestar a la comunidad; y si se aplica a formar en el Estado aquella clase de ciudadanos, no es para dejarles hacer lo que les plazca, sino para que contribuyan a fortalecer la unidad de la ciudad»[35].

La última frase del texto no puede por menos de parecer dura, y desde luego suena a exageración. Tomada al pie de la letra significaría, simplemente, la subordinación de la teoría a la práctica, y no la primacía del bien común sobre el propio y personal de los filósofos. Si a lo que éstos en definitiva se ordenan no es más que a la unidad de la ciudad, ya no se trata de que la teoría deba ser en lo posible aprovechada en favor de la práctica, sino que estamos subordinando la especulación a un objetivo, todo lo importante que se quiera, de la vida política, que es una forma de la vida activa.

¿Es realmente posible que el «totalitarismo» de Platón alcance estos extremos? ¿Los exige siquiera la misma afirmación de la necesidad del rey-filósofo? Porque una cosa es la primacía del bien común, al que tanto el filósofo como los demás ciudadanos deben

ajustarse, y otra la de la práctica sobre la teoría. Que Platón admite lo primero está fuera de dudas. Aun si no hubiera otros, el texto que estudiamos bastaría a demostrarlo. Y la verdad es que no hay por qué llamar «totalitarismo» a la afirmación de una tal primacía, sin la que la ciudad es imposible, y la justicia legal o general carece por completo de sentido.

¿Pero es igualmente claro que Platón acabe por subordinar la vida especulativa a un objetivo puramente práctico? ¿No cabría pensar, sencillamente, que todo se reduce a que en esta ocasión nos habla del filósofo, no de un modo absoluto, sino más bien desde el punto de vista del Estado? Al Estado, en efecto, no tienen por qué alcanzarle otras cosas que las que atañen y pertenecen al bien público. Si el Estado se ocupa del filósofo, y hasta se preocupa de formarle, no es más que en la medida en que lo cree preciso o necesario para el provecho de la ciudad entera. Y esto tampoco es totalitarismo. Es tan sólo cumplir su obligación; y lo contrario sería salirse de ella, sin duda por exceso, si como tal Estado se atreviera a decidir la cuestión de la inferioridad o superioridad de la teoría respecto de la práctica.

La competencia propia del Estado, o, lo que es igual, la de la ley, se ciñe al bien común, que es, en concreto, el de toda la ciudad, no el de una especie o clase particular de ciudadanos. Por consiguiente, aun admitiendo que sólo los filósofos legislen, no se puede aceptar que se legisle sólo para los filósofos, como si el bien común se redujera a su particular provecho y beneficio. Al definir el objetivo de la ley, Platón no hace otra cosa que profesar y mantener una doctrina completamente acorde con la estructura misma de la coexistencia y con el objeto propio y adecuado de la virtud por la que ésta se rige, la justicia legal o general. Tal virtud, en efecto, tiene como objeto el bien común; y si las dos especies de la justicia particular (conmutativa y distributiva) se subordinan a ella, es porque a su vez el bien común constituye la norma última y radical por la que éticamente hablando se rige la convivencia. Sin la primacía de ese bien, no existe la ciudad, si es que ésta es algo más que el campo de batalla de las disputas y las rivalidades de los hombres, y si lo que hace hablar de una comunidad entre ellos no ha de quedarse en una simple coincidencia topográfica.

El bien común es el vínculo de la ciudad. Quien no lo ama no es un verdadero ciudadano; y el gobernante que lo desatiende no es sólo un corrompido, sino un verdadero corruptor, es decir, un efectivo agente de la división y, por lo mismo, del no-ser de la ciudad. Pero al afirmar que el bien común es el vínculo de ésta, lo que se define no es ese mismo bien, sino este vínculo. Así las cosas, ya es defectuoso el dirigir la formación del filósofo por el Estado, no precisamente al bien común, sino a la unidad de la ciudad; porque aunque es cierto que aquel bien es el vinculo de ella, el fin de la ciudad misma no es su propia unidad, sino el bien de sus miembros, al que naturalmente está ordenada.

Pero el defecto principal no estriba en forzar al filósofo, en cuanto ciudadano, a una definitiva ordenación a la ciudad. Aun ordenándole, como miembro de ella, al mismo bien común, siempre subsistiría la supeditación de la teoría a la práctica, de no ser que en el propio bien común existiera un aspecto irreducIblemente especulativo, con relación al

cual su aspecto práctico se comportase como un simple medio. Si así ocurriera, la actividad política estaría ordenada *por* la especulación y *a* la especulación, ya que el bien común práctico no sólo entrañaría los supuestos teóricos rectores de la actividad a cuyo través se le consigue, sino que al mismo tiempo, y aun antes de obtenerlo, estaría, en la intención del gobernante, ordenado de suyo a hacer posible el ocio de la contemplación. La teoría, de esta suerte, sería al mismo tiempo el alfa y la omega de la vida política, el principio y el fin de la actividad de la ciudad.

Acaso esto parezca un excesivo intelectualismo, explicable, sin duda, por el hecho de mirar la ciudad, más que con los ojos del político, con los del filósofo. Porque el hombre de acción no tendrá tal vez inconveniente en admitir la «utilidad» de la teoría, y aun se echará en los torpes brazos del filósofo si tan graves llegaran a ponerse las cosas y no tuviera a mano un recurso mejor; pero de ahí a pensar que la política deba encaminarse a la teoría, media un infinito psicológico que no podrá dejar de presentársele como la más peregrina e insolente prueba de la insania mental de los filósofos, ya por él presentida. Y el filósofo mismo, ¿no es lo más probable que se reduzca a admitir la inspiración teórica de la vida política, sin atreverse a completar el giro hasta el punto de hacer que ésta se ordene definitivamente a la contemplación?

Fácilmente se adivina una respuesta; lo que en labios del teólogo se admite, resulta una osadía en los del filósofo; y la verdad es que hay un abismo entre la contemplación sobrenatural y la teoría meramente filosófica. Aun el propio Platón, que se arrojó a poner a los filósofos al frente de la ciudad, se abstiene de poner a la ciudad bajo el supremo fin de la especulación. Y, sin embargo, es esto —que el realista Aristóteles va sin empacho alguno a proponer— lo que Platón tendría que haber hecho para ser enteramente consecuente. Por extraño que pueda parecer y prescindiendo de que el gobernante sea filósofo, la ciudad y el gobierno tienen un fin distinto de la práctica. Aunque en el caso de la acción política logra elevarse a su más alto rango, la vida activa no constituye un fin en sí, ni es de suyo un valor absoluto. De lo contrario, habría que creer que se descansa únicamente para trabajar, y que no existe otra manera de ocio que el inevitable reposo fisiológico, ordenado también a las necesidades laborales. Todos los prestigios de la acción son incapaces de desvirtuar nuestra conciencia de la heteronomía del trabajo. Ni el más romántico de los voluntarismos bastaría a dominar la repugnancia que naturalmente nos produce la idea de ser privados del auténtico ocio.

4. LAS RECTIFICACIONES DE PLATÓN Y LA UNIDAD DE SU CONCEPCIÓN SOBREHUMANISTA

Por el momento, pueden bastarnos estas alusiones. Más adelante habrá que desarrollarlas con toda la amplitud que el tema exige. Volviendo a nuestro asunto, lo que más importaba era advertir que, con independencia de que el mando lo ejerzan los filósofos o los que no lo son, la acción política no deja de ser parte, todo lo eminente que se quiera, de la vida de acción y, por lo mismo, debe subordinarse a la teoría como el

medio a su fin.

Cabría ver en esto un argumento para que los filósofos gobiernen. Nadie mejor que ellos tendría la conciencia de que el más alto bien de la ciudad son los valores especulativos, que suponen logrados, con un decoro mínimo, los de la imprescindible vida práctica. Otro hombre cualquiera tal vez se afanara con exceso en buscar estos últimos valores y se olvidase de que la política tiene su último objeto en lograr que los miembros de la comunidad estén en condiciones de elevarse a la más alta ocupación humana, la especulación o teoría, ejercida de un modo enteramente desinteresado.

Pero es el caso que ni Platón se vale de este argumento, ni tampoco es posible ver en él una prueba rotunda y suficiente de la necesidad del rey-filósofo. Para la recta ordenación de la política, ¿no es bastante, en efecto, que el teórico inspire y aconseje al gobernante, y que éste, a su vez, se deje asesorar y, sobre todo, tenga una idea clara —no es preciso, además, que sea científica— de la verdadera jerarquía de los valores?

Tal va a ser el modo de pensar del Platón de *Las Leyes.* Un eco todavía de la primera tesis parece percibirse en la frase siguiente: «cuando la autoridad suprema une en un hombre la prudencia y la sabiduría, surgen el mejor régimen y las leyes mejores»[36]. Sin embargo, esta misma afirmación es ya toda una prueba de la distancia que hay entre el autor de *Las Leyes* y el de *La República.*

Subsiste el ideal de que gobierne el sabio; pero se entiende que es sólo un ideal la unión de la sabiduría y la prudencia en la misma persona del gobernante. Lo que fue en *La República* una síntesis objetiva y natural, ahora se nos ofrece como la afortunada «coincidencia» de dos virtudes mutuamente separables. Siempre es de desear que estén unidas, y esta unidad es también la que existe entre *La República* y *Las Leyes;* pero puede ocurrir que no lo estén, y en admitirlo estriba la diferencia que hay entre ambas obras de Platón.

Se reúnen, por tanto, todas las condiciones para poder hablar de una verdadera evolución del pensamiento platónico. No hay, en efecto, en él ni un entero abandono, ni una simple insistencia de las opiniones anteriores. Ciertamente, en el fondo, se trata de lo mismo: para que la ciudad esté realmente unida (tanto vale decir: para que de veras sea ciudad) es preciso que se junten en el mando la sabiduría y la prudencia. La novedad que se advierte en *Las Leyes* no altera la sustancia de esta idea. La unión de la sabiduría y la prudencia sigue siendo exigida; lo que ocurre es que ahora ya no se la concibe como una síntesis necesariamente unipersonal, pues tampoco se cree, al menos por esta vez, en la esencial conexión de ambas virtudes.

Sólo en este sentido cabe hablar de una ruptura del plexo «rey-filósofo»: no porque sus mismos elementos sean incompatibles entre sí, sino porque tampoco se congregan de un modo inexorable y necesario. Ni el autor de *Las Leyes* se limita ahora a distinguir dos elementos antes confundidos. Ya en *La República* se manifiesta claramente la mutua distinción de ambas virtudes, aunque todavía no se advierta la separabilidad o, por lo menos, no se la tenga en cuenta. Por el contrario, en *Las Leyes,* prevista ya la posibilidad de que no estén unidas, se hace precisa una nueva síntesis: la unidad, personalmente bipolar, de una cooperación. Mientras que antes bastaba un solo hombre, ahora hacen

falta dos, sujeto cada cual de una virtud.

De esta manera, la mejor ciudad va a resultar «de la colaboración de un legislador eminente y una autoridad razonable»[37]. Ya no se unen necesariamente en esta autoridad la sabiduría y la prudencia. Lo que Platón le pide es únicamente la segunda, y de ahí que antes, para evitar los equívocos, la contraponga expresamente a la primera, para la que el nombre de prudencia se emplea en ocasiones: «sí, la vulgar, y no la que se quiere exaltar equiparando violentamente la prudencia a la sabiduría; la que se desarrolla desde el principio en los niños y en los animales, de suerte que mientras unos son desarreglados en el uso de los placeres, otros, en cambio, guardan en ellos el debido orden; aquella de la que se ha dicho que, de no acompañar a los demás bienes, no valdría la pena el hablar de ellos»[38].

La autoridad con la que ha de colaborar el legislador ha de estar adornada de otras cualidades. El mejor régimen y la mejor ciudad no se han realizado todavía; se pretende instaurarlos; y para ello hay que contar con un hombre que tenga juventud, memoria, amplitud de espíritu... y, también, «buena suerte». El sentido de esta última expresión pone una vez más de manifiesto la mencionada separabilidad de la prudencia y la sabiduría, porque la «buena suerte» es, en efecto, aquí, la que va a hacer posible que el gobernante llegue a disponer de un legislador valioso[39].

La doctrina platónica de la ciudad es esencialmente unitaria y homogénea, Su pensamiento-clave es el que cifra en los valores eternos la suprema ley de la ciudad, el canon unitario y permanente al que los múltiples y cambiantes negocios de la política deben ser ajustados. Todas las manifestaciones de la justicia se fundamentan en este previo ajustamiento, sin el que el gobernante, no gobernado ya por la verdad, se vería arrastrado por la corriente de las pasiones y de los intereses personales. En *Las Leyes* se encuentra esta misma idea que en el libro VI de *La República* se nos apareció como el supuesto fundamental de la teoría platónica del rey-filósofo; sino que ahora se presenta en conexión con un mito famoso cuyo sentido lo constituye lo que bien podría denominarse el «sobrehumanismo» de Platón.

Hubo una época en la que los hombres vivieron dichosos en el seno de la justicia y alcanzando con ella una serena y honesta prosperidad. Cronos, que los amaba, pero que también los conocía, los había encomendado al gobierno de una raza superior y más divina[40]. Tal es la tradición; y su sentido consiste en enseñarnos que «en las ciudades donde no reina un dios sino un mortal, los ciudadanos son incapaces de superar las penalidades; de suerte que por todos los medios debemos imitar la legendaria vida de la época de Cronos, obedeciendo a los principios inmutables que en nosotros existen, para conformar a ellos nuestra vida pública y privada y administrar a tenor de los mismos nuestras casas y nuestras ciudades; dando a esta dispensación de la razón el nombre de ley»[41].

La idea del verdadero gobernante queda determinada, así, como la de aquel hombre que, trascendiendo lo meramente humano, dirige la ciudad desde la cima de unas normas eternas a las que, a pesar de no ser más que hombre, puede, no obstante, alzarse gracias a la razón. La ley tiene un origen *sobrehumano,* ya que, si bien nos la depara la razón,

ésta es, a su vez, la facultad que, abriéndonos a las verdades inmortales, nos permite ordenar y dirigir desde ellas nuestra vida de hombres. La auténtica convivencia, aunque es humana y forma parte de la vida activa, está, pues, gobernada por los valores divinos que se nos hacen patentes en la contemplación.

Tal es la causa de que Platón exija al gobernante, no sólo las virtudes propiamente morales, sino también la sabiduría y la prudencia o, al menos, si no tiene la segunda, que la primera le haga recabar la cooperación de los que alcanzan los verdaderos fundamentos de la ley. Y esta necesidad de completar, en la función de gobierno, las virtudes morales con la ciencia del bien, a la vez que mantiene la unidad esencial de las dos obras platónicas, es el vínculo que hay entre Platón y su discípulo Aristóteles.

[15] *Repúbl.*, 473 d.

[16] «He aquí lo que durante mucho tiempo he dudado en afirmar, pues preveía cuánto iba a chocar con la opinión recibida» (*Repúbl.*, 473 e).

[17] El genio literario de Platón carga pintorescamente las tintas al describir la reacción de los oyentes de Sócrates ante la tesis del rey-filósofo: «¿Pero qué has dicho, Sócrates? Si lo declarases en público tendrías que ver a muchos —y muchos que no son de despreciar— arrojar airados sus vestiduras y armándose de lo que hallaran a mano, emprenderla contigo violentamente para ajustarte las cuentas. Si no les rechazaras a golpes de argumento y no lograses huir, puedes estar seguro de que sus burlas te harían pagar cara tu temeridad» (*Repúbl.*, 473 e-474 a).

[18] «Por el mismo concepto que los adivinos y los poetas —dice E. Chambry en una nota de su versión de *La República*, Les Belles Lettres, Paris, 1949, págs. 114-115— los hombres de Estado como Temístocles y Pericles son hombres divinos; cuando hacen grandes cosas están inspirados y poseídos por un dios. No deben su talento a la educación y, por lo mismo, no pueden transmitirlo a sus hijos *(Protágoras,* 320 a; y *Menón,* 99 b/c). Pues los hombres divinos son pocos y no aparecen en todas las ocasiones en que son precisos. En cambio, la ciencia política asegura la prosperidad permanente de los Estados, porque los que la tienen la pueden enseñar y transmitir a sus sucesores».

[19] *Repúbl.*, 484 b.

[20] *Repúbl.*, 484 c.

[21] «Los verdaderos guardianes de la ciudad no solamente superan por el conocimiento a los que de éste carecen, sino que tampoco serían inferiores a ellos en ninguna otra clase de merecimientos» (*Repúbl.*, 484 d).

[22] No se olvide que *La República*, a diferencia de *Las Leyes*, tiene un carácter consciente y deliberadamente utópico, y no en la estricta acepción peyorativa que haría de ella una superflua elucubración sobre imposibles, sino en la forma propia de un diseño del modelo ideal al que la ciudad debe ajustarse en la medida de lo posible en cada caso.

[23] *Repúbl.*, 520 e-521 a/b.

[24] *Repúbl.*, 487 a.

[25] *Repúbl.*, 487 b-489 d.

[26] *Repúbl.*, 487 d.

[27] *Repúbl.*, 489 b.

[28] *Ibidem*.

[29] *Repúbl.*, 488 a/e.

[30] *Idea de un príncipe político cristiano*, Empresa IV.

[31] *Repúbl.*, 519 a-520 e.

[32] El mito platónico de la caverna es también, a su modo, un esbozo alegórico y prefigurativo del radical condicionamiento de la libertad por la verdad.

[33] *Repúbl.*, 521 c-534 3.

[34] *Repúbl.*, 519 d.

[35] *Repúbl.*, 519 e-520 a.

[36] *Leyes*, 712 a.

[37] *Leyes*, 710 d.

[38] *Leyes*, 710 a/b.

[39] *Leyes*, 710 c/d.
[40] *Leyes*, 713 c/d.
[41] *Leyes*, 713 e-714 a.

II. La concepción aristotélico-tomista

1. EL SENTIDO MORAL DE LA POLÍTICA

La verdadera aportación aristotélica, más que en las acertadas puntualizaciones sobre los requisitos intelectuales del gobernante, va a consistir en ordenar la convivencia a las mismas verdades en que se funda su regulación; cerrándose, de esta forma, el círculo de la teoría y la práctica, al estimarse que la contemplación no es solamente el origen, sino también el fin de la auténtica ley de la ciudad.

Por el momento, no obstante, nos interesa ver cómo Aristóteles, coincidiendo esencialmente con Platón, va a exigir para la dirección de la ciudad algo más que la sola experiencia de los negocios públicos y las virtudes puramente morales.

Aristóteles habla muy concretamente de la ciencia política o civil; no sólo como parte de la filosofía, sino también como el saber específico y propio del gobernante. Bajo el primer aspecto, la política lleva la atención del filósofo al ámbito operable de los asuntos de la vida pública, perfeccionando y complementando, así, un conocimiento que debe dilatarse a la totalidad del ser[42]. Pero Aristóteles no se limita a entender la política como una especulación sobre el objeto con el que prácticamente se afana el gobernante. Sin dejar de mirarla como una parte de la filosofía, ve igualmente en ella la especie de saber que conviene al político y por la que debe ordenarse la ciudad[43].

De este saber político, que es a la vez una ciencia de la ciudad y para la ciudad, Aristóteles habla de un modo más ceñido y ajustado que el que usara Platón; con mayor rigor y tecnicismo. Esto nos explica la insistencia con que no solamente los historiadores de la política, sino también los de la filosofía, contraponen el discípulo al maestro, recargando las tintas sobre el idealismo de éste y el realismo de aquél, o sobre la profundidad ideológica del uno y la finura y la sutileza analítica del otro. Para algún historiador, tales diferencias se resumen en la diversidad de los propósitos, porque mientras Platón pone los ojos en la ciudad ideal, Aristóteles se limita a pensar en la mejor ciudad realmente posible.

De todo ello, que suele ser admitido sin reparos, puede quizá sacarse la impresión de que la doctrina política de Aristóteles estuviera encerrada en una especie de tecnicismo neutro, independiente de las motivaciones éticas y metafísicas que inspiran, en cambio, a la concepción platónica. Y hasta es cierto que el mismo Aristóteles, mucho más consciente que Platón de que en la política hay también, aunque no solamente, un elemento técnico, se aplica en ocasiones a estudiarlo, aun en los casos en que este elemento está al servicio de una finalidad torpe o incorrecta, desarrollando así todas sus posibilidades.

Nada de ello autoriza, sin embargo, a interpretar la política aristotélica como un puro y

aséptico tecnicismo, ni como algo que se le parezca o que de alguna forma tienda a él. Ya es significativo que la *Política* de Aristóteles esté en íntima conexión con la *Ética Nicomaquea,* que es todo lo realista que se quiera, pero en la cual, junto a un gran arsenal de datos psicológicos, hay una clara y explícita toma de posición respecto a la conducta que de veras merece ser llamada humana. La ética aristotélica, como más tarde la de la Escuela, que en ella ha de inspirarse, no es abstracta ni utópica; pero tampoco es una simple descripción de las costumbres al modo positivista, sino un saber realmente normativo, que mide y califica la conducta desde el punto de vista del valor absoluto de su honestidad.

Las referencias de la *Ética Nicomaquea* a la ciencia política o civil son continuas y explícitas. Comienzan ya desde el primer capítulo, al tratar de la ciencia más arquitectónica y principal entre las que poseen un carácter práctico[44], por lo que santo Tomás no vacila en decir que «la doctrina de esta obra contiene los primeros elementos de la ciencia política»[45]; y acaban al finalizar el libro último, donde se esboza el plan a seguir en los de la *Política*. De esta suerte, entre éstos y los de *Ética* hay un perfecto enlace, que permite a santo Tomás considerar al primero de los libros políticos como el acabamiento y la terminación de los éticos.

La razón de todas estas conexiones es otra más profunda: la idea aristotélica de la ley civil como instrumento de la perfección humana. De este modo, la ley ejerce un doble oficio respecto a la virtud. Nos instruye sobre ella y nos obliga a cumplirla. Es a la vez una enseñanza y un mandato, cuya eficacia proviene de su misma índole coactiva, ya que los hombres obedecen más a la necesidad y al temor que a la exhortación y al bien[46].

La glosa de santo Tomás subraya estos aspectos: «no basta que los hombres sólo mientras son jóvenes sean bien instruidos por las leyes y que se tenga un buen cuidado de ellos, sino que también cuando han llegado a la madurez es preciso que encuentren los caminos honestos de la conducta y que se habitúen a los mismos. Y para esto necesitamos de las leyes, no sólo al comienzo, cuando empieza a alcanzarse la mayoría de edad, sino también, en general, durante toda la vida del hombre; pues son muchos los que obedecen mejor a la necesidad, es decir, a la coacción, que a la exhortación. Y más los que tienen presente el daño a que se les castiga, que el bien honesto»[47].

¿Realismo o pesimismo? En cualquier caso, todo, menos la concepción de la política como una mera técnica desvinculada de los valores morales. Hay, desde luego, un cierto aspecto técnico en el mismo recurso a la violencia. Pero ésta, a su vez, sirve a un fin moral, que es el de la política y la ley, o, si se quiere, el de la ciudad misma, de la que el gobernante no es un déspota, sino una especie de administrador que debe obedecer al bien común.

Por otra parte, el recurso a la coacción no es un verdadero pesimismo, a menos que como tal se considere lo que universalmente es entendido como un requisito de la ley positiva, sin el que ésta carecería de eficacia. Ni se trata tampoco de que la coacción supla a la bondad de la ley, como si, por ser ésta injusta, solamente a la fuerza se lograra que los ciudadanos la acatasen.

La coacción es, sin duda, un instrumento; mas no en función de la deshonestidad de la ley, sino en previsión de la posible mala voluntad del súbdito. Ésta es lo que hace necesario que la ley no se limite a «proponer» normas de conducta, cuya simple formulación es sólo una enseñanza, sino que además llegue hasta «imponer» su cumplimiento, en beneficio de la comunidad. Lo contrario equivaldría a suponer que la instrucción opera unívoca y necesariamente sobre la voluntad humana, como si la influencia que sobre ésta tiene la razón no pudiera ser contrarrestada por la eficacia de las pasiones y de los hábitos torpes y deshonestos.

Aristóteles no es un pesimista. Lo que le ocurre es que tampoco cree que la ignorancia sea la sola fuente de los males. Y de ahí que también se haya abstenido de otra modalidad de tecnicismo en la que fácilmente puede incurrir un intelectual: el tecnicismo puramente pedagógico, que cree que la perfecta convivencia será posible el día en que los ciudadanos hayan sido instruidos convenientemente, alcanzando el nivel cultural propio de la verdadera condición humana. Y la verdad es que entre todos los tecnicismos es éste el más provechoso y desde luego el de mejor intención.

Por lo demás, se haría una injusticia a Aristóteles si se le atribuyera un absoluto escepticismo respecto a la eficacia de la exhortación moral. El discípulo de Platón entiende que ésta llega a lograr su propósito, perfeccionando al hombre, cuando ya existe una buena disposición a la virtud, que se traduce en un efectivo gusto de lo honesto y en una repugnancia de lo torpe, que no consiste en el temor al castigo, sino en la misma vergüenza que su torpeza provoca[48].

Hay que contar, sin embargo, con que no todos los ciudadanos son así. La ley es coactiva porque a su vez los hombres padecen la violencia de las pasiones y de las malas inclinaciones congénitas. Aplica, así, una fuerza contra otra igualmente real; y utiliza el temor porque no se dirige a una voluntad enteramente libre para el amor del bien, sino a la que está sujeta a la influencia de factores contrarios, ante los cuales suele ser impotente la simple notificación de la verdad moral.

2. EL SABER ESPECÍFICO DEL GOBERNANTE

Pero la ley es también, y ante todo, una enseñanza[49]. Su valor doctrinal antecede a su carácter normativo. Ya el maestro de Aristóteles concebía la ley como una «dispensación de la razón». Esta idea va a mantenerse en el discípulo, con todas sus exigencias. El verdadero legislador no aparece nunca en Aristóteles como el sujeto activo de un poder de coacción subordinado al capricho, ni aun siquiera a una simple buena voluntad. La capacidad de legislar no la da sólo la fuerza, ni la recta intención en general, sino que implica unos conocimientos especiales, en la misma medida en que la ley está ordenada a instruir y no exclusivamente a conminar.

En este sentido el legislador es, a su modo, un pedagogo. Alecciona y conmina a la ciudad; manda y enseña. Pero para enseñar hay que saber. Y ésta es la razón de que Aristóteles, al preguntarse en la *Ética Nicomaquea* por lo que hace idóneo al hombre

para establecer leyes, y dando como sobreentendido todo lo que afecta a las demás condiciones, fije su atención en la necesidad de que el gobernante esté provisto de un «saber político» que no se agota en la sola experiencia de los negocios públicos, aunque tampoco deba desdeñarla.

Habituados a la consabida antítesis entre Platón y Aristóteles, no nos extraña que el primero exija al gobernante toda la ciencia propia del filósofo; mas, por lo mismo, compensamos esta idea haciéndonos por anticipado la contraria al abordar la doctrina de Aristóteles. Imaginamos que el realismo de éste va a dejar el saber del gobernante en una simple estrategia empírica de la administración de la ciudad.

Es verdad que Aristóteles desciende en su *Política* a los más minuciosos pormenores de la actividad del gobernante, puntualizándola en sus dimensiones prácticas, y recogiendo, en la medida de lo posible, todo el acervo histórico que juzga valedero y conveniente. Y hay algo todavía más explícito que esto. Aristóteles no se limita a proceder de una manera empírica y realista en su doctrina de la gobernación de la ciudad, sino que al estudiar en una forma temática y refleja la índole del saber del gobernante, afirma expresamente la gran utilidad de la experiencia y hasta la misma necesidad de ella para la vida política en general[50].

A esta misma tesis de Aristóteles la antecede, no obstante, la reprobación del empirismo puro. Al referirse a la necesidad de la experiencia, lo que hace el autor de la *Ética Nicomaquea* es excluir el error que se podría derivar de haber negado que la práctica política sea capaz por sí sola de prestar la suficiente aptitud para el establecimiento de las leyes. La experiencia es conveniente y necesaria no sólo al gobernante, sino a cuantos quieran «saber» algo de política; pero no es suficiente ni para ese saber, ni para el efectivo gobierno de la ciudad[51]. ¿Con qué es preciso, pues, complementarla?

Aristóteles llama «prudencia» no sólo a la virtud según la cual las leyes son realmente observadas, sino también a la que determina su misma formulación. Hay en este sentido dos partes en la prudencia política: la que preside a la concepción de la ley, y la que atañe a su cumplimiento. La primera posee un carácter propiamente arquitectónico, y la segunda, en cambio, es activa y ejecutiva[52]; de tal manera que hay entre ellas la diferencia entre lo general y lo particular, ya que la ley es un precepto universal y las acciones humanas, que a ella han de ajustarse, son, por su parte, concretas y singulares[53].

¿Qué quiere esto decir, desde el punto de vista del establecimiento de las leyes? Hablar de una prudencia arquitectónica, ¿no significará tal vez que para hacer las leyes hay que proceder «prudentemente»? O sea: que así como no es buen legislador el que las improvisa, desconociendo sus fundamentos teóricos, tampoco puede serlo quien, volviendo la espalda a las concretas circunstancias históricas de la ciudad, se desentiende de la viabilidad de los preceptos y los convierte en puras utopías.

Sin ser éste el sentido de la expresión «prudencia arquitectónica», tal interpretación no sólo no se opone a la mentalidad de Aristóteles, sino que es, desde luego, una exigencia de su doctrina política; y en el mismo Platón ya la encontramos taxativamente formulada

tanto en *La República* como en *Las Leyes.* La diferencia entre el maestro y el discípulo consiste en que éste se detiene a estudiar las condiciones de la prudencia política con un cuidado y una pulcritud que ciertamente faltan en aquél. Pero en ambos es claro que el gobernante debe ser prudente, y habría que desvirtuar mucho las cosas para no reconocérselo a Platón, haciéndole de paso un flaco servicio a Aristóteles, ya que sería preciso suponer que todo el mérito de éste consiste en una simple vaguedad del más prosaico y elemental sentido común.

No hace al caso un estudio detenido de la concepción aristotélica de la prudencia, ni siquiera de la que conviene al gobernante. Lo que en sustancia importa es que para Aristóteles el legislador debe tener no una prudencia cualquiera, sino un tipo especial y muy determinado de prudencia: la prudencia política y, más concretamente, la que se denomina «arquitectónica». Mas como ésta tiene por oficio el establecimiento de las leyes, implica previamente la aptitud para hacerlas, la capacidad de formular preceptos «generales», que no ordenan la vida personal de un solo hombre, sino la de todos los miembros de la sociedad.

Este carácter «general» de la ley no excluye a la prudencia, pero hace que en Aristóteles tampoco la prudencia excluya a una cierta ciencia o saber universal, que es precisamente el que conviene a la perfección del político. Como en la medicina, también aquí es preciso un saber general, aunque la sola experiencia pueda bastar a la curación de un hombre determinado o a hacer que alguien, en particular, entre por las vías de la virtud[54].

«Porque es posible —dice santo Tomás en su comentario— que sin el arte y la ciencia en que se conoce lo universal, alguien pueda hacer bueno a un hombre determinado por la experiencia que tiene de él. Pero si alguien quiere mejorar a más de uno —sean muchos o pocos—, debe tender a la ciencia universal de los medios por los que se logra la perfección humana [...]. Pues el poder de establecer bien cualquier cualidad humana buena, o el de excluir una mala —lo mismo, por ejemplo, la salud y la enfermedad, que la virtud y la malicia—, no pertenecen a todos, sino al que tiene la ciencia de lo común, como acontece en el arte médica y en todas las demás cosas en que se aplica el cuidado y la prudencia humana. Porque en todas ellas conviene que no sólo se conozca lo singular, sino que también se tenga la ciencia de lo común, ya que a veces ocurren algunas cosas que caen bajo la ciencia general y no bajo el conocimiento de los accidentes singulares»[55].

La prudencia política no consiste, ni total ni parcialmente, en la ciencia del político; pero una grave forma de imprudencia política es intentar establecer las leyes haciendo caso omiso de esa ciencia. También es cierto que es posible tenerla y ser, no obstante, un político imprudente, por no atender, todo lo que es preciso, a las concretas y singulares circunstancias de la vida real de la ciudad, o tal vez por haberse desentendido de aquella misma ciencia. Pero en todos los casos está claro que el gobernante no será prudente si no cuenta con ella al legislar.

3. EL CONOCIMIENTO ESPECULATIVO DEL ALMA HUMANA

La concepción aristotélica de la política difiere esencialmente del puro practicismo. Es templada y realista, equilibrada y flexible; pero no se reduce a un simple esquema empírico, ni se confía tan sólo al buen sentido y a la recta intención del gobernante. La prudencia política exige, como veíamos, cierta «ciencia política». Por virtud de su fin, esta ciencia posee un carácter práctico, al estar ordenada no a la especulación, sino a la acción[56]. Pero por ello mismo tiene que comenzar por ser, de alguna forma, un conocimiento especulativo.

Lo acabamos de ver respecto de los medios necesarios para lograr la perfección humana, que es, en definitiva, la intención de la ley. Pero Aristóteles no se queda aquí. Su idea del político llega a exigir a éste un cierto conocimiento especulativo del ser al que esos medios se ordenan. De la misma manera que es necesario al médico el conocimiento teórico del cuerpo humano, también conviene al político la «contemplación» de ciertas verdades relativas al alma[57].

«Es necesario que el político tenga respecto del alma una cierta ciencia, como también tiene ciencia el que cura los ojos y el cuerpo entero; y tanto más, cuanto que la política es mejor y más digna en sí misma de ser estimada que el arte médica. Y si los más eminentes médicos se ocupan con mucho detenimiento en conocer el cuerpo, el político no puede dejar de contemplar el alma»[58].

Estas afirmaciones atribuyen al político una «sabiduría especulativa», con la que ha de contar a la hora de la práctica. El ejemplo del médico, al servirnos aquí de punto de referencia, deja las cosas claras. También la ciencia médica es práctica por su fin; pero esa ciencia práctica requiere la previa consideración del cuerpo humano, y este conocimiento teórico, que no es el fin del arte de curar, ni del que lo posee, resulta ser, no obstante, una condición imprescindible para llevar a cabo dicho fin. Ni el médico ni el político son, en cuanto tales, puros especulativos; pero tampoco son meramente prácticos. Su misma actividad recaba una cierta dosis de especulación.

La naturaleza práctica del fin al que se ordena la especulación propia del político distingue a ésta de la que conviene al psicólogo puro. No se trata, en efecto, de que el político rivalice con éste en la amplitud de sus conocimientos en la ciencia del alma, sino tan sólo de que posea los que son precisos para el correcto establecimiento de las leyes: «en la medida de lo suficiente para el fin que se busca; pues alcanzar más ciencia exigiría un trabajo excesivo para lo que se intenta»[59].

El conocimiento especulativo del alma humana no es un fin para el político, sino, al contrario, un medio, algo que hay que dosificar en la medida de lo conveniente para el fin pretendido. Pero la cantidad no altera la cualidad, y la especulación no deja de ser lo que intrínsecamente es, por el hecho de estar, en quien la hace, ordenada a la práctica. Naturalmente, lo que el político necesita no es más que una psicología rudimentaria, pues lo que se pretende no es ni que el filósofo gobierne, ni que el gobernante filosofe, sino sencillamente que el gobernante gobierne, mas no de cualquier forma, sino de acuerdo con la naturaleza de los súbditos, a cuyo bien está ordenada la ley. Sólo en este sentido le

hace falta al político el conocimiento del alma; mas no por ello pierde este conocimiento, en su intrínseco modo y condición, la índole de un verdadero saber especulativo, todo lo reducido y elemental que se quiera (en realidad, y a tenor del ejemplo de Aristóteles, no de tan poca monta, que deje de exceder, al menos cualitativamente hablando, al que conviene al médico respecto al cuerpo humano).

La prudencia política dirige las operaciones necesarias para lograr la perfección humana en la medida en que ésta puede conseguirse con la ley. Pero la ley será torpe, y el gobernante mismo un imprudente, si con intención o sin ella se opone, de hecho, a la naturaleza de los súbditos. La prudencia y la ley tienen como límite infranqueable la naturaleza humana. Rigen a su modo el mejoramiento y la perfección del hombre no sólo en cuanto miembro de una comunidad administrada de cualquier manera, sino también en tanto que hombre[60]. La perfección humana es, de esta suerte, objeto de la ley y de la prudencia arquitectónica.

No hay en esto ningún inconveniente, porque esa perfección es una realidad operable y no un objeto meramente especulable. Por el contrario, la naturaleza humana —con cuyas exigencias ha de estar conforme dicha perfección, para que de veras lo sea— no es por parte del hombre el objeto de ningún tipo de conocimiento práctico. Nuestra noticia de ella tiene un carácter estrictamente especulativo. Somos lo que somos, y hay que empezar por saberlo para lograr después las perfecciones de que es capaz nuestra naturaleza y a las que ella misma está ordenada con anterioridad a todas las leyes civiles.

Sin embargo, una cosa es la necesidad de un cierto conocimiento especulativo («consideración», «contemplación») del ser sustancial del hombre, y otra el que ese conocimiento haya de ser científico, en el sentido de un saber reflejo, opuesto, en cuanto tal, al puramente espontáneo que todo hombre alcanza de sí propio. ¿No bastaría al político este último, si además le acompaña la experiencia de los negocios públicos?

Esto es, justamente, lo que desde el punto de vista de la «perfección» de la política viene a negar Aristóteles. La analogía entre el político y el médico, que antes examinábamos, no se reduce al plano del simple conocimiento espontáneo, aunque también es cierto que, al referirse a los que profesan el arte médica, apunta de una manera explícita a los más eminentes entre ellos. Siguiendo el paralelismo, hay que pensar entonces que lo que se pide a los políticos conviene, propiamente, a los mejores. Pero esto mismo prueba que no se trata aquí de ese conocimiento mínimo y vulgar, que como tal es tenido por todos los hombres y no exclusivamente por los que con más o menos tino ejercen el oficio de políticos.

4. LAS CONEXIONES DE LA CIENCIA Y LA PRUDENCIA

Si se compara la doctrina política de Aristóteles con la de Platón, no puede por menos de advertirse toda una serie de diferencias que señalan un progreso en el discípulo. La concepción de Aristóteles es más perfecta, mejor elaborada, no sólo en lo que atañe a los pormenores (de ellos, prácticamente, se ha hecho caso omiso en las explicaciones

precedentes), sino en lo que concierne al sentido esencial de la doctrina sobre las conexiones entre la teoría y la práctica política. Hay en Platón una cierta brusquedad en el tránsito. En Aristóteles, por el contrario, se establece una serie de eslabones que llevan gradualmente de la especulación hasta la práctica política, sin descuidar la esencial diferencia entre el plano de las verdades abstractas y universales y el de las operaciones singulares y concretas.

Tal diferencia está presente en Platón; y acaso nadie la haya formulado, en el lenguaje de la metafísica, con el rigor y la claridad que él. Pero una psicología deficiente, que aún no ha elaborado el tema de la prudencia ni se ha detenido en el examen de las condiciones subjetivas del conocimiento práctico del bien, le lleva a una moral demasiado tocada de intelectualismo y, en consecuencia, a una política excesivamente apriorística y teorizante.

Tan erróneo, no obstante, como creer que Platón olvida por completo la prudencia, sería el desentenderse de que Aristóteles recaba para el político una ciencia, fundamentando el gobierno de la ciudad sobre la base de la especulación. Bajo las innegables discrepancias entre maestro y discípulo, hay también un acuerdo esencial en la necesidad de someter la práctica política a los valores universales y necesarios que en el ocio teorético se manifiestan en toda su luminosidad. La prudencia no vela ni empaña su resplandor, sino que lo proyecta al mundo de lo singular y contingente, donde, como en la caverna de Platón, viven los hombres con todos sus sentimientos y pasiones.

Para que el bien no se limite a lucir en el cielo intemporal de la teoría, es necesario que al volver los ojos a las concretas y singulares circunstancias de la acción las pasiones no enturbien la mirada, ni la desvíen de lo que las pueda contrariar. De esta manera, la virtud moral es una condición de la prudencia[61]. Es necesaria para poder ver, para tener limpia la mirada, cumpliendo así el oficio de un instrumento de rectificación óptica, no porque nos agrande el tamaño del bien, sino porque impide que las pasiones lo anulen o disminuyan.

En la economía de la prudencia las virtudes morales sirven a la verdad. Pero no solamente no la engendran, sino que tampoco la ven. Sólo el entendimiento la conoce y se hace cargo de ella. La voluntad la quiere, cuando aquél acierta a presentarla como un bien conveniente; y para ello es preciso que lo esté viendo así, tanto en general y abstractamente, como en concreto y desde la misma situación en que el hombre entero se halle. El conocimiento especulativo, la atención a las circunstancias y las virtudes éticas, lejos de estar reñidos entre sí, se juntan y entrelazan para lograr que nuestra vida práctica se guíe por las luces del bien y la verdad.

Por consiguiente, en vez de subordinar el conocimiento especulativo a la prudencia, lo que hace Aristóteles consiste en añadirle los elementos y requisitos propios de ésta, extendiéndolo así hasta la dirección de nuestra vida pública y privada. Tal dirección concierne, de una manera formal, a la prudencia y, en el caso de la vida ciudadana, a la prudencia política, tanto la del gobernante como la del súbdito. Ahora bien: el conocimiento especulativo, que en cuanto tal descansa en la contemplación y, por lo mismo, no está afectado de una intención rectora, es, sin embargo, lo que remota y

fundamentalmente hace posible la misma dirección que la prudencia realiza de una manera directa.

La especulación da a la prudencia las bases inconmovibles, a la vez que los puntos de orientación de que ha menester para no dejarse arrebatar por el flujo multiforme de la vida ni extraviarse en las encrucijadas que a cada momento le presentan los varios requerimientos de las circunstancias. Como se mueve entre ellos, la prudencia está necesitada de unas estrellas fijas que señalen su rumbo y le permitan conservar el mando. Y, sin embargo, ni esas mismas estrellas, ni su conocimiento, son un simple instrumento de la prudencia. La especulación, en rigor, nada tiene que ver con la práctica. Quiero decir que es realmente la práctica la que tiene que ver con la especulación, en el doble sentido de que necesita de ella, o sea, de que está forzada a ver, y de que su modo fundamental de ver —el que antecede y funda a toda previsión de lo que es menester hacer— es el conocimiento de algo fijo y estable, la consideración de unos objetos que, por estar fuera del alcance de nuestra actividad, tienen capacidad para regirla.

Es en este sentido la especulación la más originaria y radical previsión del prudente. Pero ello en sustancia significa no que la misma especulación se ordene a la prudencia, sino que, por virtud de una necesidad interna, la prudencia se atiene y supedita a la especulación, de la que toma sus bases y con cuyas antorchas se ilumina.

Como en la doctrina de Platón, existe en la de Aristóteles lo que hoy llamaríamos la «función social» de la teoría, el aprovechamiento del saber especulativo para el bien común de la ciudad. Pero —también lo mismo en Aristóteles que en Platón— esa función social solamente es posible si la teoría tiene un valor autónomo, previo a su rendimiento civil y, por supuesto, independiente de él. Porque si es cierto que Platón y Aristóteles recaban para la sociedad una teoría, su pretensión, sin embargo, no se limita a exigir una «teoría social» para ordenar desde ella la vida ciudadana. Esa teoría social es indudablemente necesaria. Lo que acontece es que ella misma implica otra teoría que ni por su objeto ni por su fin propio lo es de la sociedad ni para la sociedad, sino una especulación enteramente apetecible en sí misma y en la que el tema no lo constituyen ni aun los más nobles intereses de la convivencia, sino los valores inmutables y las verdades universales y necesarias de la sabiduría metafísica. Y es a esa especulación a la que Platón y Aristóteles se refieren, al dar por fundamento a la ciudad unos principios inconmovibles y enteramente últimos: algo, pues, muy distinto de una «ideología» o de una simple técnica social.

En Aristóteles la misma teoría social —en su propio idioma, el saber político o civil— es, aunque necesario, doblemente insuficiente. Por una parte, exige el fundamento de la «sabiduría», una especulación que, lejos de reducirse al tema de la ciudad, lo desborda ampliamente, siendo, cuando menos, un conocimiento teórico del hombre, una «antropología» propiamente dicha, bien que sus dimensiones sean las que corresponden a la intención práctica del gobernante. No es éste, sino el filósofo, quien puede y debe dilatar su conocimiento especulativo tanto como lo exijan los intereses mismos de la pura

especulación. Mas no por ello deja el gobernante de estar obligado a poseer ciertos elementos de la antropología filosófica y de sus más significativas derivaciones morales, a los que solamente puede sustituir el conocimiento que de estos mismos temas proporcionan la fe y la teología. Y por otra parte, ya se ha visto de qué manera la teoría social debe, también en el gobernante, complementarse con la prudencia política, sin la cual es realmente un simple esquema, demasiado abstracto todavía, para la dirección de la vida civil.

[42] Cf., por ejemplo. *Eth. Nichom.,* 1181 b, y el comentario de santo Tomás: *In Ethicor.*, lib. X, lect. 16, n. 2179.
[43] «La dirección de la vida política siguiendo las líneas mejor adaptadas para dar al Estado su verdadero sentido es —sostiene G. H. Sabine— obra que hay que realizar mediante la inteligencia; es la materia de una ciencia y de un arte, y, en consecuencia, tan diferente para Aristóteles como para Platón de la mera agudeza del político astuto, la tosquedad de una asamblea popular o la habilidad retórica de un demagogo o de un sofista» (*Historia de la teoría política*, Fondo de Cultura Económica, México, 1945, págs. 119-120).
[44] *Eth. Nichom.*, 1094 a/b.
[45] *In Ethicor.*, lib. I, lect. 2.
[46] *Eth. Nichom.*, 1180 a/b.
[47] *In Ethicor.*, lib. X, lect. 14, n. 2150.
[48] *Eth. Nichom.*, 1179 b.
[49] Aristóteles considera a la ley como una «instrucción» en el sentido de la enseñanza y el adoctrinamiento. De una manera explícita, podemos verlo en esta afirmación: «todo lo establecido por la ley atañe a la enseñanza de lo que conviene al bien común» (*Eth. Nichom.*, 1130 b).
[50] *Eth. Nichom.*, 1181 a.
[51] El gobernante que sólo se guía de la experiencia es incapaz de justificar su conducta, por ignorar los fundamentos de ella; y estando desprovisto de la ciencia política, tampoco puede enseñarla, con lo que se priva de la capacidad de hacer o formar políticos. Por su carácter contingente y personal, la experiencia, en efecto, no es un saber plenamente trasmisible. (*Eth. Nichom.*, 1181 a; ap. St. Thomam: *In Ethicor.*, lib. X, lect. 16, n. 2169-2170).
[52] *Eth. Nichom.*, 1141 b.
[53] «Las leyes —dice santo Tomás— se comparan a las acciones humanas como lo universal a lo particular» (*In Ethicor.*, lib. VI, lect. 7, n. 1197).
[54] *Eth. Nichom.*, 1180 b.
[55] *In Ethicor.*, lib. X, lect. 15, n. 2163.
[56] *Eth. Nichom.*, 1179 b.
[57] *Eth. Nichom.*, 1102 a.
[58] Santo Tomás: *In Ethicor.*, lib. I, lect. 19, n. 227.
[59] *Eth. Nichom.*, 1102 a (ap. St. Thomam: *In Ethicor.*, lib. I, lect. 19, n. 228).
[60] Aunque el «hombre perfecto» y el «ciudadano perfecto» no son formalmente idénticos, el mejor régimen es aquél en que nadie es perfecto como ciudadano si no lo es también como hombre. *Eth. Nichom.*, 1130 b; ap. St. Thomam: *In Ethicor.*, lib. V, lect. 3, n. 926. Véase también *Política*, II (IV), 1-11.
[61] Santo Tomás: *Sum. Theol.*, I-II, q. 58. a. 5.

III. La aportación del intelectual al bien común práctico

1. EL USO DEL SABER, PRECEPTUABLE POR LA POLÍTICA

Las consideraciones precedentes obedecían a una intención distinta de la del simple testimonio histórico. Platón, por una parte, y por otra Aristóteles y santo Tomás, nos han interesado en la medida en que nos proporcionan esclarecimientos esenciales —a cuyo lado los de otros pensadores son realmente escasos y pertenecen más bien al campo de la mera erudición— tanto para el planteamiento del problema como para una solución justa y equilibrada.

¿Hasta qué punto y cómo puede la teoría aprovechar prácticamente a la sociedad? ¿Es susceptible de ordenación activa al bien común el quehacer específico del especulativo?

Cada vez con más urgencia y claridad, había ido surgiendo esta pregunta conforme avanzábamos en el examen de una cuestión que, de una u otra forma, es, en una palabra, la de la función social de la teoría. Plantear este asunto es cosa muy distinta de confundir los oficios del intelectual y del político. En cualquier caso, lo que se pretende examinar son las conexiones que puedan y deban darse entre ellos, desde el punto de vista del bien común práctico.

La convivencia implica una «división» de las funciones y de los oficios y menesteres de los ciudadanos, a la que el ideal del bien común exige, al mismo tiempo, una «armonía» que de hecho se realiza en la articulación de las tareas para el provecho de todos. No se trata, pues, de confundir y uniformar los oficios, sino de coordinarlos y acoplarlos en nombre del bien común. Carece, por lo mismo, de sentido el pretender que el intelectual tenga que dedicarse a la política o que el político deba darse habitualmente a la teoría. De ahí que no pueda dejar de sorprendernos el hecho de que, tratando de la responsabilidad social del intelectual, el problema haya dado el giro —en apariencia, imprevisible— consistente en mostrarnos que hay, a la inversa, obligaciones intelectuales por parte del político. Espectacularmente se nos apareció esta inversión, con todas sus exigencias de planteamiento y una desconcertante vivacidad dialéctica, en la tesis platónica del rey-filósofo, donde el político y el intelectual parecen reunir y entremezclar sus funciones en beneficio de la sociedad.

Porque es, en efecto, el bien común quien ata el nudo de las relaciones entre la sociedad y la teoría. Desde el momento en que se tiene en cuenta ese bien, la dirección de la sociedad requiere, para su perfección, una sabiduría especulativa de lo que nos es común a todos los ciudadanos; e inversamente, la especulación, la actividad teorética —que constituye el cometido propio del intelectual— queda, a su modo, condicionada por las exigencias generales del bien de la sociedad.

En Platón esto quería decir que el filósofo está llamado a asumir la función de

gobierno, o, al menos, a colaborar en ella. En Aristóteles significa dos cosas; 1.ª, que el político, no siendo ciertamente ningún especulativo, debe, sin embargo, poseer algunos rudimentos de la sabiduría filosófica; 2.ª, que el intelectual, el que se da a la teoría, sigue, no obstante, debiéndose a la sociedad a que pertenece. Pero ello trae consigo el que a su vez el político pueda preceptuar un cierto «uso» de los saberes teóricos, que no puede ser otro que su misma enseñanza y transmisión[62].

Santo Tomás explica y delimita el alcance de esta importante tesis aristotélica de la siguiente forma: «la ciencia política preceptúa al saber especulativo en lo que atañe al uso, no en lo que concierne a la determinación de su obra. Pues la política ordena (por ejemplo) que algunos enseñen o aprendan geometría. En efecto, estos actos, en cuanto son voluntarios, pertenecen a la materia de la moral ordenables al fin de la vida humana. Lo que el político no preceptúa a la geometría es lo que ésta haya de concluir respecto del triángulo, porque ello no está sujeto a la voluntad del hombre, ni es ordenable al fin de la vida humana. Y de ahí que (Aristóteles) afirme que la política determina qué disciplinas, tanto prácticas como especulativas, deben existir en las ciudades, y quién deba aprenderlas, y durante cuánto tiempo»[63].

Hay que procurar no extraviarse en medio de la riqueza de alusiones y la variedad de resonancias que en los oídos contemporáneos despiertan estas palabras del Santo. Entre otras cosas, puede verse en ellas nada menos que el derecho del Estado a la planificación de la enseñanza, incluso en sus más concretos pormenores («qué disciplinas, tanto prácticas como especulativas, deban existir en las ciudades, y quién deba aprenderlas, y durante cuánto tiempo»). En los mismos comienzos de un tratado de ética, estas indicaciones, aunque incidentalmente formuladas, no pueden por menos de llamar la atención y de producir cierta extrañeza. Desligadas de su contexto, resultarían enteramente imprevisibles. Pero fuera excesivo darles otra categoría que la que les puede convenir por su carácter de aclaración complementaria. Representan, de hecho, una verdadera aceptación de las condiciones y los elementos básicos de lo que hoy llamaríamos la «educación nacional» como tarea dirigida por el Estado.

Sin embargo, el problema que el Santo, comentando a Aristóteles, trata de resolver, no es ése, sino, *en general,* el de la índole «arquitectónica» o directiva propia de la ciencia del político. Y en este mismo sentido, cabe poner también más énfasis del preciso en la consideración de los límites naturales con que el poder se encuentra ante las ciencias teoréticas. Porque si bien el Estado no puede forzar al geómetra en las conclusiones relativas al triángulo, ello no significa que el geómetra sea libre respecto de éste. Sería, por tanto, una verdadera retorsión del texto el extraer de él la afirmación de la libertad del intelectual frente al Estado, porque en definitiva lo que en dicho texto se hace es, por una parte, someter la especulación a la verdad natural de las cosas, y, por otra, subordinar el uso o ejercicio de la actividad teorética al bien común, a través del rodeo de la enseñanza. El geómetra se halla, por así decirlo, entre el triángulo y el Estado, de modo que depende del primero en lo que toca a la determinación o contenido de su saber, y del segundo en lo que atañe al posible uso docente del mismo, en la medida en que es ordenable por el gobernante al bien común.

Cierto que frente a algunas aberraciones del más tosco practicismo político, es oportuno insistir en la autonomía objetiva de la especulación, que en términos morales se traduce en el derecho del hombre a la verdad. El gobernante no deberá oponerse a este derecho, aunque, precisamente en beneficio de él, deba ordenar y regular su uso. Pero este derecho a la verdad es una libertad respecto de ella en el solo sentido en que de tal cosa puede hablarse: como libertad para alcanzarla, para alzarnos y abrirnos a su luz, no para crearla o deformarla. (Cosa diferente es la opinión. También hay un derecho humano a ella, que aunque a primera vista se reduce a una capacidad de discrepancia, en realidad no es más que el lado negativo y el complemento mismo del derecho del hombre a la verdad. Sólo a ésta, en efecto, estamos obligados a atenernos.)

Lo que no obstante importa retener es otra cosa que estas enseñanzas, por oportunas que ellas puedan ser y aunque en verdad estén, por otra parte, estrechamente unidas al tema que nos ocupa. Primordial y decisivo es sólo esto: que el bien común tiene objetivamente la capacidad de recabar la transmisión de la teoría. Lo que Aristóteles y santo Tomás enseñan acerca de las conexiones entre la especulación y el gobernante es que si éste se halla, por una parte, obligado a tener unos conocimientos especulativos, por otra está también provisto del derecho a mandar que la teoría se transmita por los que habitualmente la cultivan.

Y ello sólo es posible en nombre del bien común, en el que se fundan todos los derechos del Estado, y al que éste sirve cuando su intervención no es tiranía. De lo contrario, ¿qué título puede invocar el gobernante para hacer que la teoría se comunique?

2. LAS EXIGENCIAS DE LA JUSTICIA GENERAL

Volvemos de este modo al tema general que se había planteado en el momento de emprender el examen de las doctrinas de Platón y Aristóteles. ¿Puede ser necesaria la trasmisión de los valores especulativos en nombre del bien común, o, lo que es lo mismo, como una exigencia de la justicia general?

Invocando estos títulos, se legitima la irrupción del gobernante en la vida especulativa del ciudadano, que de lo contrario se vería abusivamente invadida y como profanada en sus más intimas y personales dimensiones. Las exigencias del bien común justifican aquella «irrupción», no ya como un derecho, sino como una obligación del gobernante. En realidad, todos se honran con ellas, al subir al nivel en donde se trasciende la escasa magnitud del bien privado, que es, en efecto, tan pobre, que nada podría dar a los demás.

Ocurre, sin embargo, que al hablar el lenguaje de la justicia se hace difícil concebir el «dar» de otra manera que como un simple acto de la justicia conmutativa. «Doy para que me des, o doy porque me has dado». Es toda la ética y toda la psicología del intercambio. Muy distinto es el caso cuando se apela al idioma de la generosidad, del puro dar gratuito a quien se nos antoja. Ya no estoy obligado por la justicia, pero ¡me apetece y quiero dar! Lo que se nos hace cuesta arriba es tener una deuda con el bien

común, con toda la sociedad, ni más ni menos que por el hecho de formar parte de ella.

Hay un latente y último individualismo al que en definitiva lo que le repugna es eso: «formar parte». Tal individualismo es compatible con la práctica externa de la justicia conmutativa y de la misma generosidad (aunque no con su auténtico sentido), y hasta se afirma y corrobora en ella. El gesto íntimo de nuestro yo individualista cuando salda sus cuentas con la justicia conmutativa es el de sacudirse, tanto o más que la carga de la conciencia, el peso psicológico de un prójimo que se ha instalado en nuestra intimidad a través de un servicio o beneficio. Pagarle es expulsarle: desligarnos de él y recobrarnos a nosotros mismos.

Y en el dar gratuito y sin presión es posible que todo se reduzca al desahogo meramente natural de las fuerzas elásticas de nuestro ser, habitualmente comprimidas en el celo y cuidado de sí propio. Tanto en un caso como en el otro, cuenta el prójimo únicamente como el elemento ocasional que suscita y provoca la autoafirmación del individuo. Y la sociedad en que vivimos se nos ofrece como un simple medio para satisfacer nuestras necesidades y alzarnos con los posibles beneficios, aunque sea bajo ciertas condiciones que no está en nuestra mano eliminar.

La idea del bien común hace, por el contrario, de la sociedad el ámbito de nuestra elevación a bienes superiores que, por su misma naturaleza, se hallan fuera del radio de los intereses meramente individuales. No hay en esto ninguna tautología. Lo que con ello se quiere significar es que existe una forma de ver la sociedad en la que el formar parte de ésta no es un mero hecho, sino un estar ligados y comprometidos todos en la elevación a los bienes supremos, que valen más que nosotros. Participar en ellos no es usufructuar su monopolio, pues sólo en la medida en que los queremos como comunicables, realmente los queremos y verdaderamente comenzamos a compartir su altura.

Y es el caso que no tenemos derecho a renunciar a esta clase de valores. Estamos llamados a ellos, sin lesión para nuestra libertad. Las exigencias del bien común son la forma concreta en que éste invoca al libre albedrío humano, con una fuerza puramente moral que choca siempre con las barreras del individualismo. Pero por ser, éticamente hablando, obligaciones, y de tal clase que nos enlazan al prójimo, constituyen una forma de justicia: la que se denomina justicia general.

El objeto y también el origen de esa justicia es el bien común. Y es desde él como realmente alcanza su sentido la misma justicia conmutativa, que de lo contrario sería únicamente una maniobra (doy para que me des) o un simple efecto del agradecimiento (doy porque me has dado), pero no un auténtico «deber», que es por su misma esencia algo que infinitamente desborda lo subjetivo e individual y su cortejo de sentimientos e intereses.

¿Por qué me encuentro en la «obligación» de corresponder al prójimo por sus servicios o beneficios? Mi propio y privado bien, el que en ningún aspecto puede el prójimo compartir, no me obliga, sino que más bien me desliga. Sus conexiones con el bien del prójimo son simplemente físicas; y si no fuera por las consecuencias que éstas me pueden acarrear, podría yo abstenerme de corresponder, precisamente en nombre de

mi bien propio y privado. No es, por tanto, éste, sino el bien común el que moralmente tiene capacidad para obligarme a corresponder al prójimo. Sólo en la medida en que de veras quiero el bien común, puedo sentirme obligado a realizar los actos de la justicia conmutativa. De lo contrario, aunque materialmente corresponda, no quiero el bien del prójimo, sino mi propio bien, acaso amenazado desde fuera, o, en el mejor de los casos, íntima y secretamente perturbado por el orgullo, que nada quiere deber, o por la irreprimible tozudez de la conciencia, que se empeña en decir que hay que pagar.

La justicia general, la que nos ordena al bien común, constituye la norma y el fundamento últimos de todos nuestros actos de justicia. Y sus brazos y modos concretos de realización son, en cambio, la justicia conmutativa y la distributiva. Apliquemos todo esto al caso de la transmisión de los valores especulativos en el seno de la sociedad.

Al ordenar la comunicación de esos valores, el gobernante invoca el bien común. Es su título propio; el que a la vez le obliga y justifica, y por el que puede obligar a los demás. Todos los actos del gobernante justo son, en cuanto tales, actos de la justicia general, enderezados a la conservación o la promoción del bien común. Ahora bien: la transmisión de los valores especulativos es un beneficio para las personas que los reciben, y, por lo mismo, un cierto dar por parte de quienes son encargados de realizarla. Tal transmisión supone en la sociedad como dos clases o categorías de miembros: la de los que activamente la ejecutan, y la de quienes hacen de beneficiarios de ella. Al ordenar el gobernante que los primeros den a los segundos, su intención radical es, sin duda, que todos, en lo posible, participen en los valores, esencialmente comunicables, de la especulación. No deja que unos cuantos los tengan para sí, sino que pretende el bien de todos, para lo cual ordena una «comunicación» que, a diferencia de lo que acontece en el caso de los bienes materiales, no constituye una pérdida para quienes poseían los valores.

El maestro sigue poseyendo la ciencia que tenía antes de extenderla a los discípulos. Pero es igualmente cierto que la transmisión o comunicación docente representa una obra laboriosa por parte del que la cumple, y un beneficio para quien la recibe. Por consiguiente, para evitar el absurdo de que, queriendo servir al bien común, el gobernante empiece por faltar a la justicia conmutativa, es necesario que quienes comunican los valores teoréticos reciban, directa o indirectamente, de aquellos mismos a quienes los transmiten otros bienes o servicios, igualmente ordenables por el gobernante.

Preceptuando ese beneficio recíproco, que es como una especie de circulación de valores entre los miembros de la sociedad, el gobernante tiende al bien común, a cuyo servicio pone el cumplimiento de la justicia conmutativa. Los mismos miembros de la sociedad son los agentes de ésta, pues se trata de una especie de justicia que va de un particular a otro. Y el gobernante, que no es aquí el que la hace, sino el que la ordena, sigue en el plano de la justicia general.

No estamos, pues, ante ninguna excepción o caso especialmente privilegiado del mundo de la sociedad y la justicia. Las conexiones entre el bien común y el bien privado son aquí las de siempre, como también las que hay entre la justicia general y la particular, pues la primera se sirve de la segunda para el bien de las personas singulares. Es verdad que la justicia general —dice santo Tomás— «ordena suficientemente al hombre en las

cosas que atañen al prójimo; pero de una manera inmediata en lo que se refiere al bien común, y de un modo mediato en lo que concierne al bien de la persona singular. Y de ahí que sea necesaria la existencia de alguna justicia particular que ordena inmediatamente al hombre al bien de otra persona singular»[64].

El bien común es algo comunicable, y los valores especulativos gozan efectivamente de esa índole. No es, por tanto, legítimo quererlos como algo personal e intransferible, de tal manera que los demás hombres queden excluidos de participar en ellos. Ahora bien: para esto último es preciso no solamente el no comunicarlos, sino que haya también una efectiva intención de que no los tengan los demás. Mientras ésta no exista, el puro y simple hecho de no comunicar tales valores no es, objetivamente, ningún atentado a su carácter de comunicables. Por consiguiente, la obligación de transmitirlos no se puede fundar en el solo hecho de tenerlos. Hace falta algo más. Y esto que además es necesario para que sea un deber aquella transmisión, lo constituyen las exigencias que antes se examinaron y que en suma se cifran en el deber de servir al bien común.

De ese deber, el intelectual no puede ser dispensado por el gobernante; y ello, por dos razones. Ante todo, porque el deber de servir al bien común eleva a la persona a la categoría que verdaderamente constituye su propia dignidad; y además de esto, porque de hecho se daría la injusticia de que los demás súbditos habrían de trabajar para un privilegiado que, no participando en sus tareas ni transmitiendo sus conocimientos personales, no haría nada por ellos. La comunicación de los valores especulativos es la forma específica en que el intelectual cumple con la justicia.

No se priva con esto a los demás ciudadanos de comportarse liberalmente con el intelectual; como tampoco a éste de ser liberal con ellos. Lo que ocurre es que todos han de satisfacer primero a la justicia, cumpliendo así lo que el gobernante ordene en nombre del bien común. Dado este cumplimiento, caben después todas las liberalidades que se quiera por una y otra parte; siempre, naturalmente, que de hecho no se opongan a él.

Por supuesto, tiene derecho también el gobernante —y no sólo el derecho, sino la obligación— de intervenir, siempre que sea preciso, en el cumplimiento de la justicia conmutativa, cuando la transmisión de los valores teoréticos haya sido el objeto de un simple contrato entre particulares. Porque la apelación al bien común, que hemos venido haciendo, no significa que el intelectual tenga que convertirse en un funcionario del Estado, ni que la única forma legítima de la enseñanza sea la estatal. Más bien tiene esta enseñanza ese carácter que se denomina «supletorio», precisamente por el hecho mismo de que la misión propia del Estado es la de vigilar y dirigir las tareas de los súbditos en la medida en que el bien común lo exija, y no la de asumir las funciones que ellos pueden realizar, salvo en los casos en que efectivamente no las cumplan con la debida y conveniente suficiencia.

3. LA DOBLE APORTACIÓN DEL INTELECTUAL AL BIEN COMÚN

PRÁCTICO

Cuando se piensa en la aportación del intelectual al bien común, lo que inmediata o más frecuentemente se estima y reconoce a los valores especulativos es su carácter de fundamento de la técnica. ¿Y quién podrá dudar de que sin la pura especulación habrían sido imposibles los progresos de que tanto se ufana la civilización de nuestros días? Por este lado, el intelectual ha logrado un prestigio realmente equiparable —si no es que acaso hay que considerarlo superior— al que en Grecia tuvieron los sofistas.

El más tosco y miope practicismo no solamente no escatima un punto a ese prestigio, sino que derrama a manos llenas la más beata de sus devociones sobre los mágicos autores de tanto adelantamiento. Es verdad que ha hecho crisis el viejo progresismo. El hombre contemporáneo no se limita a gozar de las conquistas técnicas que la especulación ha hecho posibles y a esperar de ellas ulteriores ganancias más altas cada vez. También vive acuciado por el invencible temor a sus peligros, que hoy se nos manifiestan nada menos que en la drástica forma de la posibilidad de una catástrofe. Es decir: que la especulación, en cuanto fundamento de la técnica, se nos muestra también en su virtualidad para un efectivo «mal común» de pavorosa intensidad y dimensión.

Pero no cabe ya volverse atrás. La técnica ha emprendido una aventura que hay que continuar porque ya el hombre no podría vivir sin las ganancias realmente obtenidas, ni desistiendo de la esperanza —híbrida, sin duda, de temor— de alzarse a otras mayores. Esto no es el viejo progresismo. Es un deseo, perfectamente humano, de progreso; pero también perfectamente consciente de sus riesgos.

La audacia ha sustituido a la ingenuidad. Y la moral ha vuelto por sus fueros, que el progresismo parecía destruir al confiarlo todo a la infalible beneficencia de la técnica. Hoy —se dice— la técnica urge a la moral. La posibilidad de la catástrofe nos va obligando a hacernos solidarios los unos de los otros, sobreponiéndonos, en evitación del mal común, a muchas diferencias que antes se zanjaban con los instrumentos técnicos de una violencia de radio definido y previsible. Hoy «no sabemos lo que podría pasar». Mejor dicho, sabemos que lo que podría pasar es que ya no alcanzáramos a poder saberlo en este mundo. De esta manera, las posibilidades de la técnica urgen efectivamente a la moral; pero se trata solamente de una «instancia» que se dirige al corazón y a la cordura de los hombres, no de una constricción técnicamente infalible.

Recientemente, Bertrand Russell hacía una singular invitación: «¡adaptémonos a nuestras técnicas!» He aquí una fórmula perfectamente equívoca. La primera reacción que nos produce es que su autor invierte el verdadero orden de las cosas. ¿No es precisamente lo contrario lo que hace falta hacer, o sea, subordinar las técnicas al hombre, en vez de pretender que éste se adapte a ellas?

Sin embargo, en seguida damos otro paso. Nos decidimos a entender la frase como un residuo de la mentalidad progresista que confiaba a los avances de la técnica el mejoramiento y hasta la plena realización de la moralidad de nuestra vida. Habría, sin duda, en el filósofo británico una no despreciable diferencia con el decaído progresismo. El simple adelantamiento de la técnica no determina, de una manera espontánea, la

correspondiente mejora de la moralidad. Es preciso también que la libertad humana coopere, realizando un esfuerzo de adaptación a las condiciones creadas por aquél. ¿Y no es esto lo que se sobreentiende al proponer que nos adaptemos a nuestras técnicas?

De esta manera, el imperativo de Russell tendría como supuesto la rectificación, no el abandono, del progresismo. Todo esto, no obstante, es desmesurado. En realidad, lo que Russell propone no es una «teoría» sobre el valor y la significación de la técnica para la vida humana. Sencillamente, lo que nos dice es que, dada la innegable trascendencia que para la vida tiene hoy la técnica —trascendencia que hay que tomar ahora en el puro sentido de que sus logros nos afectan y comprometen directa o indirectamente, a todos —, debemos adaptarnos a este hecho, atenernos a él, de tal manera, que dispongamos nuestra conducta en función de sus riesgos y sus ventajas. La solidaridad, que hasta ahora fue algo amable, se ha convertido —nos advierte Russell— en una especie de necesidad vital.

Pero hay que tener en cuenta que siempre cabe la solidaridad de Sansón con los filisteos. Y aunque el natural temor a ella es una formidable fuerza psicológica, también es cierto que es posible aprovecharlo y maniobrar con él en perjuicio de graves intereses. Una simple dialéctica del miedo no basta a mantener las exigencias de la moralidad. Por el contrario, es la moralidad a todo trance —la que posee una indomable fortaleza que está dispuesta a todo— quien puede dar alguna garantía de eficacia a la fuerza psicológica del miedo.

La virtud de la fortaleza, que en su sentido más riguroso y estricto tiene por objeto los peligros de muerte[65], se eleva hoy a su más alto rango, de cara a las terribles posibilidades de las técnicas actuales de agresión. Y si esa fortaleza es la cristiana, se apoyará en la fe en otra existencia más allá de la muerte y mucho más valiosa que la que, aun manteniéndose en el lado de acá, tiene de todas formas los minutos contados.

Pero volvamos a nuestro asunto. Habíamos visto que a través de la técnica la especulación revela una capacidad de trascendencia para la sociedad. Con esta observación nos instalamos en el punto de vista de la práctica. Es el «bien común práctico» lo que atendemos al admitir el alcance social de la especulación, por medio del rodeo de la técnica. Ahora bien, esta forma práctica de ver el alcance social de la especulación no solamente es mediata e indirecta por suponer el rodeo de la técnica, sino que también tiene que serlo si por el bien común práctico se entiende algo superior a unos valores pura y exclusivamente materiales.

No es que los valores materiales carezcan de significación para el bien común práctico; por el contrario, la tienen; y si de ellos se usa debidamente, la tienen con carácter positivo[66]. Mas no por eso se constituyen en aquel mismo bien, sino a lo sumo en una parte suya, que desempeña el oficio de una condición respecto de la otra, más elevada y noble, que hay que ver en él si se acierta a entenderlo de acuerdo con la naturaleza espiritual del hombre.

Así entendido, es el bien común práctico la vida virtuosa de la comunidad[67], que

necesita de unas condiciones materiales y no está en desacuerdo con el debido uso de los progresos técnicos que a ellas se dirigen. Lo que se opone a esa vida virtuosa es el subordinar la actividad humana a la obtención de dichas condiciones, y el concebir en general lo práctico como lo que recibe todo su valor de la eficacia para los bienes menos nobles[68].

De este modo, las conexiones de la técnica con la vida social nos hacen ver que el intelectual puede aportar a ésta en un doble sentido: suministrando los fundamentos especulativos de la técnica, y definiendo el verdadero alcance del bien común práctico. Tal definición es, por supuesto, enteramente especulativa. La ordenación concreta, la reglamentación que en cada caso se deriva de ella y que debe tener la fuerza de la ley, ya no compete al intelectual, sino que corresponde, por derecho propio, al gobernante.

Y cabe aquí de nuevo preguntarse si es necesario un conocimiento científico y reflejo, o basta, por el contrario, el simplemente espontáneo y natural. Desde luego está claro que, si éste no se corrompe, tiene toda la fuerza necesaria para la intención a que se ordena. Basta que el gobernante permanezca en el conocimiento natural de lo que es el auténtico bien práctico, para que sin más erudición disponga ya del fundamento especulativo que precisa para no dar a los bienes materiales ni más ni menos rango del que tienen.

Pero un conocimiento de esa especie, no confirmado por la reflexión y la ciencia, se encuentra siempre expuesto a toda clase de ataques. La falta de ciencia está a merced de la seudociencia, precisamente porque no sabe defenderse. La facultad de rebatir los argumentos que atentan a la verdad es, en efecto, propia de la posesión perfecta de la ciencia. Y cuando tales argumentos niegan los más altos principios, es necesaria ya no una ciencia cualquiera, sino la sabiduría metafísica, si se quiere seguir manteniendo aquellos mismos principios, indispensables para todo saber[69].

4. LA «FUNCIÓN DIRECTIVA» DEL INTELECTUAL

No se trata con esto de volver a la teoría platónica del rey-filósofo. Simplemente se desprende de lo dicho que es conveniente a la sociedad que haya entre sus miembros quien conserve el depósito de los valores especulativos necesarios para la misma definición del bien común práctico y para la defensa de los principios en que ella se apoya. Y de tal conveniencia surge, en su caso, la obligación, para el intelectual que cultiva esos valores, de proclamarlos y defenderlos en beneficio de la sociedad entera y aun cuando hubiese de hacer frente a toda ella o al poder del tirano.

He aquí, pues, un título indirecto de la necesidad de transmitir los valores teóricos, y una forma concreta de que el intelectual aporte al bien práctico civil, interviniendo como tal intelectual. Fue, en buena parte, el caso de Platón y Aristóteles, y antes el de Sócrates, frente a los sofistas de su tiempo. Cada cual a su modo, los tres adversarios de la Sofística cumplieron su obligación con el bien común práctico de la sociedad en que vivieron, justamente como intelectuales, es decir, ejerciendo a la vez su íntima vocación.

Aun el menos activo de los tres, que fue Aristóteles, polemizó largamente en su enseñanza con la seudociencia del bien de la ciudad, poniendo al desnudo la vacuidad de los deformadores de este bien, y contribuyendo también positivamente a la fundamentación especulativa del verdadero orden y sentido del mismo.

El ejemplo de Sócrates y de sus dos discípulos no es único en la historia. Pero puede bastarnos. Y aunque el tratamiento del problema que en el presente estudio se ventila es de carácter meramente filosófico, no hay que ver en ello el único motivo de la conveniencia de insistir en la contribución, meramente filosófica también, del intelectual al bien común práctico. Es cierto que los teólogos disponen de mejores y más elevados títulos para definirlo y preservarlo; pero siempre es necesaria la razón para salir al paso de los argumentos que lo desfiguran y para llegar a persuadir a los que no poseen la gracia de la fe sobrenatural.

Esta contribución al bien civil práctico es esencialmente más valiosa que la que pueda hacerse suministrando los fundamentos de la técnica. En los dos casos el intelectual está al servicio de ese mismo bien; y si se consideran tanto la calidad intrínseca de las aportaciones, como el espíritu y la intención con que se hacen, puede ocurrir que en estos dos aspectos dé más, o se dé más, quien proporciona las bases especulativas de la técnica que quien profesa la auténtica doctrina sobre el bien de la sociedad. Mas no por ello deja de ser lo segundo mucho más necesario que lo primero; y el servicio que consiste en realizarlo, absolutamente hablando, más noble. A su través, el intelectual ejerce a su manera una «función directiva» análoga, no formalmente idéntica, a la que define al gobernante.

La conversión de esa analogía en identidad fue, por cierto, el exceso de Platón. Porque es verdad que el intelectual tiene que habérselas con el bien civil práctico, y que su forma propia y más idónea de aportar a este bien es siempre un acto de la vida activa. La pura especulación que comienza y acaba solitaria en la persona del intelectual aislado, sin salir nunca de él, nada puede aportar al bien de la sociedad. Para que pueda contribuir a éste, es necesario que de algún modo trascienda de la intimidad de esa persona, que rebose de ella y se comunique, siendo en tal trascendencia donde reside la posibilidad misma de su función social. Y ello, dejando aparte el caso de la transmisión de los valores especulativos precisos para la técnica, puede verificarse de dos modos: rigiendo la sociedad de acuerdo con los valores especulativos de que el bien común práctico depende, o comunicando formalmente esos mismos valores por medio de la enseñanza.

La teoría platónica del «rey-filósofo» parece exclusivamente conformada sobre el primero de estos dos procedimientos. Su diferencia con el segundo es, sin embargo, clara. En la enseñanza, la comunicación de los valores especulativos —incluso la de aquellos que, como en nuestro caso, definen y sustentan a su modo un bien de tipo práctico— es una simple transmisión formal; lo que a través de ella se transmite son inmediatamente esos mismos valores; mientras que al regir la sociedad en conformidad con ellos, lo que inmediatamente se comunica, revestido de la forma de la ley, son las consecuencias y derivaciones prácticas de los mismos. Por consiguiente, la comunicación que el gobernante hace de ellos es práctica y remota, porque directamente se refiere no a

su misma esencia o contenido, sino a sus consecuencias en la vida civil: frente al carácter puramente inmediato y enunciativo de la materia docente.

Lo propio del gobernante no es la especulación acerca del bien práctico civil, ni la enseñanza de la verdadera índole de éste, aunque puede ordenar que tal enseñanza se haga, en la medida en que sea conveniente o necesario para lograr o conservar dicho bien. La capacidad de ordenar esta enseñanza pone de manifiesto la tarea específica del gobernante: dar todas las órdenes precisas para la promoción y conservación del bien común. Lo que corresponde al gobernante no es la «realidad», especulativamente aprehensible, de este bien, sino la «realización» práctica del mismo. Y como quiera que un medio o condición de ella puede serlo también la enseñanza del verdadero ser de dicho bien, de ahí que pueda ordenarla.

No corresponde al intelectual dar esa orden. Lo que le atañe es cumplirla. Inversamente, tampoco pertenece al gobernante hacer esa enseñanza, sino ordenarla, mandarla, hacer que se la haga. Lo que en el plano de la vida activa conviene de una manera específica al intelectual es enseñar (incluso, enseñar que se mande), y por su parte, la actividad específica del gobernante es, en cambio, mandar (incluso mandar que se enseñe). De ahí que, aunque el mandato y la enseñanza puedan tener el mismo «objeto material», sus «razones formales» siempre serán distintas, pues la enseñanza encara una realidad y el mandato una realización.

No cabe duda de que quien enseña la verdad sobre el bien común práctico debe querer también que éste se logre. Pero no es menos cierto que el gobernante debe conocer —no importa ahora el grado o la medida de su conocimiento— la verdadera realidad del bien que intenta conseguir. Con todo, hay que distinguir entre el fin de la obra y el fin del operante. La enseñanza no hace por sí otra cosa que dar a conocer una verdad, y su acto, por tanto, termina esencialmente en el entendimiento del discípulo; mientras que el mandato impone una obligación, y aunque ha de pasar por el entendimiento del súbdito, va dirigido a la voluntad de éste.

Enseñar es un acto de la vida activa, pero no consiste en dirigirla de una manera práctica, ni siquiera en el caso de que lo que se enseñe sea la naturaleza del bien común práctico. El intelectual se limita aquí a mostrar —o, en su caso, a demostrar y defender — el blanco al que ha de apuntar toda la vida civil. Para que haga algo más, hacen falta otros actos de la vida activa, que pueden corresponderle como súbdito, o si de hecho fuera gobernante, pero no ya como intelectual. Y la materia de esos mismos actos no estaría, a su vez, dictada exclusivamente por la ciencia, sino que tendría su regla en la prudencia, porque ya no se trata de exponer la verdad respecto del bien práctico civil, sino de contribuir a la realización del mismo con las aportaciones de la vida propiamente activa.

Hacer que el intelectual sirva a la vida activa desde su mismo puesto y función de intelectual sólo es posible si hay una operación de tipo «mixto» que tenga la virtud de reunir la teoría y la acción. Esa operación es la enseñanza. Ella es, por consiguiente, la única manera de que el intelectual aporte al bien común su específico haber, que es su saber. Y cuando este saber, que es formalmente especulativo, tiene por objeto el bien

común práctico, su comunicación por la enseñanza ilumina y conforta los entendimientos de los demás miembros de la sociedad, de tal manera que *especulativamente los dirige* y ordena a su verdadero fin.

Naturalmente, hace falta también una dirección práctica. Esta es la función del gobernante, que la mera enseñanza no puede satisfacer. Y es evidentemente valiosa la aportación del intelectual que comunica los fundamentos especulativos de la técnica. Esto sí que lo hace la enseñanza; pero una enseñanza que aunque es activamente dirigible, con todos los rodeos necesarios, al bien común práctico, no tiene, en cambio, el poder de dirigirnos especulativamente al conocimiento del mismo, siendo esta dirección algo que nos puede resultar mucho más conveniente y provechoso que todos los beneficios de la técnica.

[62] *Eth. Nichom.*, 1094 b.
[63] *In Ethicor.*, lib. I, lect. 2, n. 27.
[64] *Sum. Theol.*, II-II, q. 58, a. 7, ad 1.
[65] Santo Tomás: *In Ethicor.*, lib. III, lect. 14, n. 528.
[66] «El uso de los bienes exteriores es bueno y virtuoso en la medida en que la virtud los emplea como instrumentos para obrar rectamente» (*In Ethicor.*, lib. L, lect. 16, n. 194).
[67] Santo Tomás: *In Ethicor.*, lib. L, lect. 14, n. 174.
[68] El defecto moral de la interpretación materialista de la historia no es su franqueza al señalar las condiciones de índole económica y material, que efectivamente constituyen la «infraestructura» del bien común práctico. Esta franqueza era precisa alguna vez, y hasta hay que decir que cuanto antes, en una sociedad que con frecuencia ha subvertido la jerarquía de los valores, utilizando los de más alto rango para encubrir la injusticia en la distribución de los más bajos. En la práctica, ya que no en la teoría, esto ha sido realmente una forma de ver los bienes superiores como un *epifenómeno* de los que efectivamente se prefieren, aunque otra cosa se haga en el momento de los lujos verbales.
[69] Cf. Santo Tomás: *Sum. Theol.*, I, q. 1, a. 8.

SEGUNDA PARTE

LA ORDENACIÓN DE LA SOCIEDAD A LA TEORÍA

I. La primacía de la teoría sobre la práctica

1. EL DOBLE ORDEN (ACCIDENTAL Y ESENCIAL) DE LA ACCIÓN Y LA CONTEMPLACIÓN

Las últimas consideraciones que hemos hecho giraban alrededor de un exceso «platónico»: la conversión en identidad de la pura y simple analogía entre la función directiva del intelectual y la del gobernante. Lo erróneo de este exceso no estriba en conceder y aun imponer al primero una cierta función directiva de la tendencia de la sociedad al bien común práctico, sino en creer que también habría de ser práctica —como, en efecto, lo es en el gobernante— la naturaleza de esa misma función; con lo que vienen, en suma, a confundirse la ciencia y la prudencia, que aunque no están reñidas entre sí, son, por principio, hábitos esencialmente distintos.

Puede, de hecho, el intelectual ser también gobernante; mas para ello le será precisa la prudencia política, y no podrá, por tanto, limitarse a sustentar y defender con la doctrina el encaminamiento de la sociedad a su verdadero bien común, sino que tendrá que mantenerlo y promoverlo de una manera práctica. Al asumir esta otra actitud, el gobernante, sea o no sea lo que de un modo estricto se denomina un intelectual, dirige activamente las operaciones de los súbditos —por tanto, también las de los intelectuales— hacia el bien común práctico, en la medida en que éste lo exige y en que aquéllas realmente son ordenables a él. Y de este modo, el gobernante, el intelectual y todos los ciudadanos conspiran, cada cual a su manera, al bien de la ciudad, bajo la activa dirección del primero, que, según la prudencia, debe ordenar y preceptuar el uso de la dirección meramente especulativa que con sus enseñanzas puede suministrar el intelectual.

En una palabra: la función específica del gobernante es la de la suprema dirección práctica hacia el bien común práctico. Mas para que esta misma dirección, que es suprema en su género, fuese también suprema de una manera absoluta, sería necesario que ese bien constituyera, a su vez, el supremo bien común. En tal caso, en efecto, no sólo no estaría el gobernante supeditado a ninguna otra persona —es decir, que su autoridad sería la máxima dentro del orden de su competencia—, sino que la misma dirección hacia el bien común práctico tampoco habría de subordinarse a ningún otro bien. Es lo que ocurre cuando se olvida o no se tiene en cuenta que la meta más alta de la sociedad y, en consecuencia, su razón más profunda de ser, la constituye el «bien común especulativo» o, lo que es lo mismo, la «felicidad especulativa de la ciudad»[70].

Exponiendo la doctrina de Platón, que en algunos puntos parecía una ideología «totalitaria», se señalaron escalonadamente dos defectos. Veíamos que Platón ordenaba a los intelectuales —como a todos los otros ciudadanos, pues tal ordenación era el oficio

mismo de la «ley»— a lograr la unidad de la ciudad. Una primera falta en esta concepción consistía, justamente, no en que no sea lícito tal fin, y en muy alta medida necesario, sino en que no constituye ni la esencia ni la totalidad del bien común, aun si se entiende a éste como bien común práctico.

Pero el defecto principal —decíamos— consiste en que Platón da sólo un carácter práctico al bien al que en definitiva subordina la aportación específica del intelectual. No es que haya en el autor de *La República* una expresa y concreta negación del bien común especulativo como supremo fin de la ciudad. Lo que ocurre es que *no hay* la afirmación que como tal lo sustente; y en este sentido hablábamos, simplemente, de un «defecto», que, sin embargo, es menester subsanar; de lo contrario, la omisión platónica ocasionaría una efectiva y última subordinación de la vida contemplativa a la activa, cosa muy distinta del servicio que el intelectual puede y debe prestar a un bien práctico civil que a su vez se ordenara al bien especulativo de la ciudad.

Ese mismo servicio se fundamenta en el principio de la subordinación de todos —por supuesto, también del intelectual— al bien común. Pero hay que mantener otro principio: el que subordina la práctica a la teoría. La vida contemplativa no agota su sentido en dirigir y orientar las actividades humanas. La capacidad que de ello tiene o, si se quiere, recíprocamente, la necesidad a que la vida activa está sujeta de que la guíe la contemplación, no convierte a ésta en un simple instrumento. La verdadera situación es esta otra: la vida activa no sólo se ordena *por* la contemplación sino que, en último término y esencialmente hablando, está ordenada *a* ella. En el carácter necesariamente intermitente de la contemplación asequible al *homo viator* se halla el supuesto de estas intrincadas relaciones, que, de lo contrario, resultarían indudablemente un círculo vicioso.

Verdadera índole de fin sólo la tiene la vida contemplativa. La vida activa únicamente puede ser medio: *laboramus ut non laboremus.* Pero una vez que esto queda establecido, no hay inconveniente en afirmar, dada la mencionada intermitencia de la contemplación, que la vida activa se determina y perfecciona por ella. «Pues aunque el recto orden de la conducta —dice san Gregorio Magno— consiste en que de la vida activa se pase a la contemplativa, con frecuencia, no obstante, y por modo de utilidad, se pasa de ella a la activa, para que ésta sea más perfectamente realizada gracias a aquello que en la contemplación iluminó a la mente»[71]. Debe, por tanto, la vida activa llevarnos a la contemplativa, y ésta, a veces, hacer que volvamos mejor a la activa, merced a lo que interiormente contemplamos. De ahí que, tras Raquel, vuelva Jacob a Lía. Raquel, vidente y estéril, y Lía, ciega pero fecunda, son, respectivamente, símbolos de la contemplación y la acción.

2. EL SENTIDO AUTÓNOMO DE LA TEORÍA

No es, pues, que especulemos sólo para mejor llevar la vida activa, sino que ésta debe dirigirse y ordenarse por las verdades captadas en la especulación. La actividad humana se fundamenta y enraíza en la teoría, en la misma medida en que el hombre es un ser

intelectual y como tal se comporta. Sin embargo, esto no significa que la teoría surja únicamente en función de la práctica. Es la vida activa la que, en tanto que humana resulta de la contemplación; y no al revés. Invertir el sentido de estas relaciones no es otra cosa que un último y definitivo pragmatismo que, si no desfigura el rostro de la verdad, la humilla, sin embargo, hasta tal punto, que la hace sierva de lo que naturalmente es inferior a ella.

La esencia del pragmatismo estriba en la reducción de la verdad a la utilidad. Concebir la teoría exclusivamente en función de la práctica no significa lo mismo que definir lo verdadero por lo útil; pero es, en cambio, un modo de lesionar el sentido de la verdad, que constituye, en definitiva, una «reducción utilitaria», ya que no de su esencia, sí de su valor.

Un pragmatismo de esta naturaleza defenderá abiertamente su derecho a no ser confundido con el craso error que llama verdadero sólo a lo que es útil. Y en este punto tiene toda la razón. A su través, no obstante, se trasluce un empeño radicalmente análogo al de la opuesta especie de pragmatismo. Poco importa aquí que se distinga entre el molino y el agua, si de lo que se trata es, en resolución, de llevar el agua de la verdad al molino de la utilidad. Y en resumidas cuentas esta subversión es mucho más grave que la escandalosa y burda identificación de lo verdadero a lo útil, porque se oculta bajo la forma de un ataque al pragmatismo.

No es difícil hacer la caricatura de la actitud que aboga por el valor autónomo de la teoría. El pragmatismo tiene siempre en su mano el recurso de presentarla como una «beatería de la cultura» y hasta el de escarnecerla como postura demasiado ingenua. ¿Es que acaso pensamos solamente porque tenemos la facultad de pensar? Sin los estímulos de la acción inminente y del problema práctico que hay que resolver para vivir, ¿acaso pensaríamos? El origen y el fin de la especulación serían, por tanto, el mismo: la acción, la actividad. Sin duda, es decisivo que la especulación sea verdadera; pero nacida de una exigencia práctica, su sentido consiste en «orientarnos», siendo de esta manera un instrumento de nuestra conducta.

Hay que reconocer a esta interpretación de la teoría una cierta dosis de razón. De un modo natural, lo que nos mueve a buscar la teoría es siempre algún problema, una dificultad que hay que vencer. Pero esto no significa que la dificultad y el problema sean exclusivamente de carácter práctico. También Aristóteles pensaba que el origen concreto del filosofar es una situación embarazosa, una dificultad, un problema. A esa situación es a lo que Aristóteles llamaba asombro o extrañeza[72].

El asombro o extrañeza —la admiración— es una especie de perplejidad acompañada de intriga. Nos acontece cuando no sabemos explicarnos algo que, sin embargo, es evidente y que sin duda está ahí. Pero no se reduce a la sola conciencia de una ignorancia. Junto a esta conciencia está también presente un «interés», sin el que aquella perplejidad no alcanzaría la índole de intriga. Aquí es, por cierto, donde el pragmatismo que estudiamos topa con un obstáculo insalvable. Porque ese pragmatismo tendría que realizar el imposible de demostrar que el interés específico y propio del asombro es de carácter práctico, siendo así que su término u objeto no es sino la verdad explicativa de

aquello que nos extraña.

El estar intrigado implica ciertamente algún querer. Pero este querer no es un querer hacer, sino un querer saber. Que para alcanzar este saber sea necesario hacer algunas operaciones intelectuales, y que el que quiere el fin quiere los medios, son cosas tan seguras como que un argumento no es un simple juego de palabras y como el que esas mismas operaciones intelectuales no son realmente actividades prácticas en la estricta acepción del vocablo.

La situación de asombro, la actitud total de la extrañeza, apuntan a la verdad y, subjetivamente hablando, a la teoría, no a la utilidad ni a la acción. Es claro, sin embargo, que los problemas especulativos de que el asombro se nutre no son los únicos que nos dan que pensar. La mayoría de las veces tratamos de resolver problemas prácticos. Necesitamos saber cómo son las cosas para poder aprovecharnos de ellas; y tener una idea de nuestro ser para ordenar debidamente nuestros actos. Pero aunque nos pongamos a pensar con una finalidad práctica, es decir, aunque en ello estribe muchas veces el fin de la especulación que realicemos, la más ínfima dosis de teoría exige un desinterés por la verdad, que es, a su vez, y por su misma esencia, un desligarse y desinteresarse de los móviles mismos de la acción. En el paréntesis especulativo a que las cosas mismas nos constriñen cuando queremos beneficiarnos de ellas, resplandece de un modo sintomático la autonomía del valor de la verdad.

No cabe en ello ninguna especie de simulación. El interés que en los problemas prácticos nos lleva a teorizar es, desde luego, práctico también. No obstante, la teoría que con ocasión de estos problemas surge no puede ser una mera ficción de teoría, un simple simulacro de especulación, porque en tal caso la solución buscada se hurtará a nuestro empeño, siendo sustituida por una serie de seudosoluciones que la práctica misma se encargará de desautorizar.

Lo único que distingue a la especulación surgida de un problema teórico de la ocasionada por un problema práctico es el sentido del momento previo a la especulación, y, ulteriormente, el hecho, accidental a la estructura de ésta, de que en el segundo de los casos se agrega y sobreañade a la teoría la «consecuencia práctica», el giro normativo por el que la acción va a dirigirse. Tal consecuencia práctica es, como el interés que la antecede, esencialmente distinta de la especulación misma, la cual se desarrolla internamente en conformidad con sus leyes propias; de un modo idéntico al que le conviene cuando no va seguida de ninguna aplicación ni precedida por un interés activo.

Tampoco cabe ignorar la fuerza con que los problemas prácticos y las situaciones concretas y apremiantes nos mueven a la teoría. Tales situaciones y problemas no admiten dilación. Su modo de presentarse es la misma exigencia de que los resolvamos. Sin embargo, todas estas urgencias tienen su correlato en la teoría surgida de los problemas puramente especulativos. El interés con que éstos se nos imponen no cede en intensidad al de los problemas prácticos. La pura especulación nace de una extrañeza que excita al entendimiento y le intriga y afana en la prosecución de la verdad, que es, en este caso, la explicación o razón de ser de lo que nos causa la extrañeza. Y es la ignorancia de esa explicación lo que no soportamos cuando hay en nosotros un verdadero interés

especulativo.

Nuestro deseo de dar con la razón que nos haga explicable lo que nos asombra no es una veleidad, ni una especie de efímero o inconsistente capricho, sino la forma y la manifestación misma de una necesidad auténtica, que como tal sentimos y vivimos. Y su modo más perfecto y depurado es el que corresponde a la intriga propiamente intelectual, que emerge de las más limpias fuentes del asombro.

3. LA DOCTRINA AGUSTINIANO-TOMISTA DE LA *«RATIO INFERIOR»* Y LA *«RATIO SUPERIOR»*

Las precedentes consideraciones en torno al valor autónomo de la teoría y acerca de su origen y fin propios, irreductibles a los de la vida activa, eran necesarias para no deformar el sentido de la especulación como presupuesto y exigencia del bien común práctico. Recuérdese, en efecto, que la cuestión que nos planteábamos era la de si los saberes liberales pueden constituir una condición de dicho bien, en el mismo sentido en que la vida especulativa es un requisito para la vida activa.

La «utilidad de la especulación para la acción» es, considerada como tesis, una fórmula equívoca, con la que el pragmatismo abusivamente maniobra, o de la que tal vez es la víctima, a consecuencia de un deficiente análisis de su sentido. En definitiva, el resultado es idéntico: subordinar la cabeza a los pies; y no parece que haya que pagar tan duro precio para admitir que la acción debe dirigirse y ordenarse por la especulación, ni para estar de acuerdo con la profunda unidad subyacente a todas las manifestaciones de la vida.

La conveniencia de dirigir la práctica por la teoría es también sustentada en la doctrina tradicional de la *«ratio superior»* y la *«ratio inferior»*, sin invertir por ello el verdadero orden entre la especulación propiamente dicha y su aplicación a la actividad. Los mismos términos «superior» e «inferior» expresan de una manera explícita el orden relativo que hay que asignar a cada uno de estos modos o usos de la razón, cuya distinción, por otra parte, no está reñida con la unidad esencial de la mente humana. Es, por el contrario, en la misma unidad de la mente donde san Agustín distingue la razón superior como vinculada a la contemplación, y la inferior perteneciente a la acción: *ratio superior, quae ad contemplationem, et inferior, quae ad actionem pertinet, in mente una*[73]. Se trata, así, de una jerarquía que no se fundamenta en dimensiones simplemente subjetivas de esos dos modos o usos de la razón, sino en los valores respectivos de los objetos de cada uno de ellos.

«Lo que a diferencia de los irracionales nos permite a los hombres —dice san Agustín —considerar la práctica de las cosas corpóreas y temporales que debemos tratar, es ciertamente algo racional, pero que por una parte está guiado por aquella sustancia racional de nuestra mente, gracias a la cual nos sometemos a la verdad inteligible e inmutable, y por otra parte está destinado al trato y gobierno de las cosas inferiores»[74].

El hombre, que hace su vida en el tiempo, se ve forzado a tratar con las cosas

materiales que le son necesarias o útiles para mantenerse en la existencia. La vida práctica incluye esta dimensión corpórea y temporal de nuestro ser, que en cierto modo le asimila al animal. Pero el hombre difiere en este punto de los irracionales, por someter su trato de lo temporal y corpóreo a un previo examen y consideración de índole racional. La facultad de la razón es usada, así, de un modo práctico, que la aplica a las cosas inferiores respecto de ella misma y, en consecuencia, del hombre. Tal es el sentido agustiniano de la *«ratio inferior»*, que hay que entender, por tanto, como un uso o aplicación de la razón a objetos inferiores; siendo, en cambio, la *«ratio superior»* aquel otro uso en que la misma facultad es elevada a la consideración de objetos intemporales, de los que aquéllos dependen.

La misma doctrina reaparece en las siguientes palabras de santo Tomás: «la razón superior y la inferior, tal como Agustín las entiende, de ninguna manera pueden ser dos potencias del alma. Afirma, efectivamente, que la razón superior es la que tiende a la contemplación o a la consulta de las cosas eternas; a la contemplación, en tanto que las especula en sí mismas; a la consulta, en cuanto que toma de ellas las reglas del obrar. Llama, en cambio, razón inferior a la que tiene por objeto las cosas temporales. Ahora bien, estas dos cosas, las temporales y las eternas, se comparan a nuestro conocimiento de tal modo, que las unas son medio para conocer las otras. En la génesis del conocimiento, pasamos, en efecto, de las cosas temporales a la captación de las eternas [...], mientras que al juzgar nos fundamentamos en lo eterno para apreciar y disponer lo temporal»[75].

La preeminencia de la razón superior sobre la inferior es la de la verdad inteligible e inmutable sobre las cosas corpóreas y temporales; de donde resulta que para subordinar la contemplación a la acción habría en definitiva que afirmar la primacía de lo temporal sobre lo eterno. Pero en tal caso, si se sigue admitiendo que la especulación rige la acción, habría que decir que la actividad humana se justifica y orienta por algo inferior a ella, dándose, así, el absurdo de que el efecto sea superior a la causa y lo fundamentado al fundamento.

El mismo hecho de que la acción se rija por la especulación basta para entender la superioridad de ésta sobre aquélla. «La vida contemplativa es superior a la activa —dice santo Tomás—, por tener como objeto cosas anteriores y mejores, y de ahí que la mueva. Pues la razón superior, que es la que contempla, se compara a la inferior, que es la que atañe a la acción, como el varón a la mujer, que por él ha de ser regida»[76].

[70] La segunda es la fórmula de P. de Alvernia: *In Polit.*, lib. VII, lect. 2.
[71] *Homil. In Ezech.*, lib. II, n. 11 (Migne, t. 76, p. 954, n. 1327).
[72] *Metaphys.,* 982 b.
[73] San Agustín: *De Trinitate*, lib. XII, cap. 3.
[74] San Agustín: *loc. cit.*
[75] *Sum. Theol.*, I, q. 79.
[76] *Sum. Theol.*, II, q. 182, a. 4.

II. La ciudad, para la teoría

1. EL VÍNCULO SUPERIOR DE LA CIUDAD

La norma última de toda convivencia estriba en el bien común. Pero, por otra parte, acabamos de ver que el último sentido de la vida activa, el fin postrero y natural de toda práctica, consiste en la teoría. Es preciso, por tanto, articular y conjugar entre sí la primacía del bien común sobre el privado y la de la teoría sobre la práctica; todo ello, a la vez, teniendo en cuenta que no se trata aquí de una prioridad de tipo cronológico, sino más bien de una jerarquía objetiva de valores.

Para que no se dé una subordinación de la teoría a la práctica, es necesario que el supremo bien común sea especulativo. Mas para que no haya una subordinación del bien común al privado, es menester que el bien especulativo supremo sea común. Por consiguiente, la «primacía del bien común» a que la sociedad debe atenerse es, en una palabra, la «primacía del bien común especulativo».

De esta manera, la aportación al bien práctico civil, que se puede exigir al intelectual, es acorde y coherente con el valor y la naturaleza de la actividad propia de éste, ya que se ordena en definitiva a la especulación, y todos —cada cual en la medida de sus personales aptitudes— pueden ser obligados a aportar al bien común práctico; pero a su vez, y en esa misma medida, todos tienen derecho a participar en el bien común especulativo.

Subsiste, claro está, la diferencia entre el intelectual y el que no lo es. Es éste un hecho naturalmente determinado por la respectiva capacidad y vocación. Pero ni está eximido el intelectual de aportar a su modo al bien común, ni dejan de poseer los demás ciudadanos el derecho a participar en la especulación. Es cierto que el intelectual puede participar más; pero también se le pide que haga participar a los demás.

Ante todo, la superior capacidad de participación que se reconoce al intelectual no es ninguna «injusticia». Se trata de algo dado y de lo que no cabe pedir cuentas al gobernante, que se encuentra con ello como con un puro hecho. Ni es lícito tampoco pedírselas a Dios, que distribuye sus «dones» como quiere, ordenando, eso sí, que los «talentos» sean aprovechados. Lo injusto fuera que el gobernante, en nombre de un antinatural igualitarismo, tratara de impedir el ejercicio de la mayor capacidad de participación que alguien pueda tener en los valores especulativos.

Conviene, efectivamente, distinguir entre la mayor o menor *capacidad* de participación en esos mismos valores y el *ejercicio* de ella. La capacidad misma no la da el gobernante, como tampoco da la vocación. Lo que ciertamente puede conceder son más o menos facilidades para su ejercicio. Y al advertir que el supremo fin de la ciudad lo constituye el bien común especulativo, la norma general no puede aquí ser otra que la

de dar todas las facilidades oportunas para que cada cual participe en este bien en la medida de su personal capacidad.

En este sentido, la máxima facilidad que el gobernante puede darle a alguien es reducirle el número de las actividades necesarias para su decoroso bien privado y para su personal contribución al bien común práctico. Y para que ello, a su vez, no sea una injusticia, hace falta imponer a esa persona, a la que de hecho sirve la sociedad, la obligación de corresponder a ésta por medio de una cierta transmisión de los valores especulativos.

Ciertamente, acontece con ello que el gobernante da *más facilidades*, para participar en los valores especulativos, a quien ya tiene *más capacidad* para esa misma participación. Y, sin embargo, al comportarse así, no solamente no hace una injusticia, sino que obra de la manera más eficaz y provechosa para todos. La superior capacidad de participación en los valores teoréticos es también una capacidad mayor para hacer que en ellos participen los demás ciudadanos, si es cierto que la enseñanza implica la abundancia de la contemplación, y que efectivamente el gobernante exige a aquél el cumplimiento de la mencionada obligación.

No es, pues, el bien privado del intelectual lo que el gobernante busca de este modo, aunque tampoco se oponga a él, como al de ningún otro ciudadano; por el contrario, lo que pretende es el bien de todos; es decir, que todos efectivamente participen en el bien común y que nadie, por tanto, pueda quedar privado de la respectiva comunión en ese mismo bien, aun en su forma más alta, que es la del bien común especulativo. Pero esta congrua participación implica un *orden,* basado en las diferencias naturales entre los miembros de la sociedad. El gobernante no debe limitarse a reconocer estas mismas diferencias, sino que ha de emplearlas y utilizarlas en provecho de todos, disponiendo que el intelectual reciba de los demás ciertos servicios que le permitan darse lo más posible a la teoría, y que a su vez corresponda a los otros ciudadanos, haciéndoles participar en los valores de ella.

De esta manera, ni el intelectual se subordina a los otros, ni los otros al intelectual; sino que todos entre sí se coordinan a través de su unánime subordinación —mejor, elevación— al bien común especulativo. Y así es en realidad como se logra lo que Platón recababa de la ley: hacer que los ciudadanos «se comuniquen unos a otros los servicios que cada clase es capaz de prestar a la comunidad»[77], con lo que, *de hecho,* se consigue también lo que inmediatamente proponía el maestro de Aristóteles: que «todos contribuyan a fortalecer la unidad ciudadana». Porque esta unidad, en efecto, no es, por así decirlo, rectilínea y estática, sino dinámica y circulatoria, activa y operativa, de tal manera que la «comunidad» se constituye realmente en una efectiva «comunicación» de servicios entre los miembros que la componen.

Decíamos, sin embargo, que esto se logra de hecho. El sentido de tal aclaración no consiste en ninguna reticencia sobre el valor de verdadero fin que la unidad dinámica de la ciudad sigue teniendo, aun cuando su último y supremo fin sea el bien común especulativo. Lo que se quiere significar es, simplemente, que además y por encima de aquel fin hay este otro, o, mejor dicho, que lo que en definitiva hace posible la auténtica

unidad vital de la ciudad es, en una palabra, el bien común especulativo, a través de esa misma coordinación que a todos se les exige para que puedan participar en él. Y no es que ese bien sea simplemente un medio para la unidad de la ciudad, de tal manera que a ella esté ordenado, sino, al contrario, que el medio para lograr la unánime participación en dicho bien es ya una unidad, una efectiva unificación, la más completa posible en el orden meramente natural; porque no sólo enlaza los brazos de los ciudadanos, sino que también aúna sus espíritus, haciendo que cada cual procure, para sí y para los otros, la comunión en el más alto bien humanamente asequible.

2. EL TRABAJO DE TODOS PARA TODOS

De su definitiva ordenación a la teoría cobra su dignidad la vida de trabajo, que, de lo contrario, nos degradaría a un nivel infrahumano. Todavía por encima de nuestra simple condición de hombres nos eleva la gracia sobrenatural, que nos hace partícipes de la contemplación divina. El gobernante y los ciudadanos que con la ayuda de esa misma gracia encaminan sus actos a esta participación, tienden a otra ciudad de súbditos deiformes y cuyo rey es el mismo Hombre-Dios. Pero la simple filosofía sólo puede aspirar a que el hombre no quede por debajo de su estatura humana. Y esto lleva consigo que el fin supremo de la sociedad sea el bien especulativo común, al procurar el cual todos se dignifican, ennobleciendo la vida de trabajo como un instrumento para llegar a obtener ese bien.

La vida de trabajo unifica también a la ciudad. Acabamos de verlo en el hecho de la efectiva coordinación de los ciudadanos a través de sus recíprocos «servicios». La misma enseñanza forma parte de la vida de trabajo, siendo realmente una actividad laboral, aunque su contenido sea especulativo. A través de ella, el intelectual entra en el mundo de la vida activa y se inserta en la red de las relaciones económicas. Su modo peculiar de formar parte de ella, si bien responde a la suprema ordenación de la ciudad al bien común especulativo, puede considerarse, desde un punto de vista más inmediato y próximo, como una de las figuras resultantes de la denominada «división del trabajo», que es una consecuencia de la debida organización del mismo. Y aunque esta organización tiene como primer efecto el dividir a los ciudadanos según sus respectivos oficios y menesteres, la idea que la preside es, sin embargo, la de establecer un «organismo» que, reuniendo y complementando las diversas funciones, haga posible a cada miembro de la sociedad la conveniente satisfacción de sus necesidades.

Por consiguiente, aunque el trabajo divide, como la misma división que determina no es más que un expediente en provecho de todos, resulta al cabo que, trabajando cada cual en lo suyo, labora al mismo tiempo por su bien y por el bien común. Pero si la unidad de la ciudad tiene, según veíamos, un carácter dinámico, ¿no hay que decir entonces que el trabajo es la razón de ser de la vida civil?

La mutua complementación de los servicios no es otra cosa que «colaboración». Literalmente hablando, hay que decir que los hombres se asocian para «colaborar». Pero

con esto no está dicho todo; cabe todavía preguntarse para qué colaboran. Y como todo trabajo se hace para satisfacer una necesidad, la colaboración implica unas necesidades comunes, a la vez que unos bienes comunicables —que en este caso es lo mismo que decir intercambiables—, con los que aquéllas se satisfacen.

Tales necesidades son, por tanto, la raíz misma de la comunidad o sociedad, y lo que a ésta efectivamente la constituye es la colaboración, es decir, el trabajo de todos para todos, que por su propia naturaleza exige el intercambio. Sin éste y el trabajo, la sociedad es imposible. De ahí que el mismo intelectual, que en el puro ejercicio de la teoría permanece aislado y solitario, comunique realmente con los demás al comunicarles los valores de ella en esa forma de actividad laboral, todo lo noble y eminente que se quiera, que es de hecho la práctica de la enseñanza, con la que también toma parte y se hace valer en la corriente social del intercambio.

Es, así, la enseñanza una figura típica y una forma especial de la vida activa del trabajo; pero no una excepción. Al ejercerla, y antes al estar obligado a ella, el intelectual se encuentra esencialmente en el «mismo caso» que los demás ciudadanos. La enseñanza es trabajo, pero no tiene al trabajo como fin. Por medio de ella el intelectual subviene a ciertas necesidades. Es también lo que ocurre a los demás con sus actividades laborales. Por consiguiente, no debe definirse al ciudadano, ni aun socialmente hablando, como un trabajador, pues aunque es cierto que está obligado a serlo, lo que le obliga no es el trabajo mismo, sino unas necesidades para cuya satisfacción es éste un medio.

Antes decíamos que la colaboración implica unas necesidades comunes. A estas necesidades es a lo que hay que apelar para definir radicalmente al ciudadano; y si lo que se quiere definir, por su fin mismo, es la actividad de éste, habrá que referirse al objeto de dichas necesidades, cuyo logro requiere, de una u otra forma, la mediación del trabajo y del intercambio.

Ni como socio ni como individuo consiste, pues, el hombre en ser trabajador. Se asocia para satisfacer ciertas necesidades que por sí solo no podría atender. Son ellas lo que le obliga a trabajar, esto es, sociológicamente hablando, a cooperar y colaborar. ¿Y cuáles son esas necesidades, o, mejor dicho, ya que son varias y sus objetos de desigual valor, cuál entre ellas es la más importante y elevada?

3. *«PRIMUM VIVERE, DEINDE PHILOSOPHARI»*

Responder cabalmente a esa pregunta es nada menos que poner de manifiesto la definitiva y última razon de ser de la sociedad y la política. Mas si dijéramos que esa razón de ser, y la más importante y elevada necesidad humana, estriba en la participación en los valores teoréticos, lo más probable es que la máxima benevolencia nos acusara de deformación profesional. En cualquier caso, es cierto que tal participación ocupa, de hecho, el último lugar; quiero decir que es lo último en que piensa la mayoría de los hombres, y desde luego lo último que se logra; no habiendo por qué ocultar que hasta los mismos intelectuales tienen frecuentemente que posponerla a otras necesidades más

urgentes.

No obstante, es bien sabido que el orden de la urgencia no es el de la importancia, y que no es el mayor número de hombres lo que garantiza a la verdad; es, por el contrario, la verdad lo que hay que garantizar al mayor número posible de hombres. Llevar todo esto a sus consecuencias últimas es justamente afirmar la primacía del bien común especulativo, que no es, por cierto, de las que se pueden someter a votación, pues ni siquiera se ha hecho lo bastante para que, habiendo adecuadamente participado en ese bien, la mayoría —y en realidad, la sociedad entera— alcanzara a entenderlo en su justa y verdadera jerarquía.

Y la cuestión de lo que deba hacerse para que esa jerarquía se reconozca, en primer lugar no se resuelve con la fácil postura negativa, siempre tan socorrida, de «echar las culpas» al intelectual, aunque quizá tenga éste alguna parte en ellas, por no haber predicado la doctrina todo lo preciso, o acaso por no haberla confirmado con el ejemplo de su misma vida, siempre más eficaz que aquélla y en ocasiones más alcanzadizo y aparente. Sin embargo, tampoco se resuelve la cuestión, de un modo positivo, sólo con la enseñanza y con el buen ejemplo del intelectual y de todas las clases superiores. Ambos, la enseñanza y el ejemplo, son sin duda precisos, pero no suficientes. Es imprescindible la enseñanza porque la aspiración a un supremo bien intelectual necesita que las inteligencias no estén degradadas por la exclusiva o preferente atención a otros valores de menor cuantía, pero que siendo también los de más perentoria necesidad, llegan a convertirse en el objeto y fin habitual del ejercicio de ellas. Y el buen ejemplo, porque sin él es muy fácil que todo lo que la enseñanza haya logrado al punto desaparezca y se disipe, cuando se ve que en quienes más debieran prosperar los valores de ella pueden menos que los que son llamados inferiores. Pero ni la enseñanza ni el buen ejemplo bastan. Y la razón es la que vamos a ver.

Cuando una necesidad precede a otra en el orden y plano de la urgencia, lo que la superior elevación de la segunda exige es que se empiece por atender a la primera. La subversión del orden cronológico llevaría consigo, como desquite y resarcimiento, la perversión del orden axiológico; de modo que lo que sólo era más urgente y no quedó bastante satisfecho llegará a ser tenido por lo que más importa, puesto que al no poder dejar de echarse en falta, su misma ausencia hace que se agigante y sobreestime su valor. De ahí que lo mejor para dejar en su verdadero sitio a las necesidades inferiores sea el atenderlas convenientemente: no más, pero tampoco menos, de lo debido.

Primum vivere, deinde philosophari. Éste es el verdadero y recto orden de un sano filosofar. Mas como quiera que filosofar es también vivir —y así y no de otro modo lo entendían los que acuñaron la famosa fórmula—, el vivir que en ella le precede hay que entenderlo como la atención a las necesidades inferiores, que, de no ser cumplidas, tienden, como hemos visto, a recabar el puesto de las supremas. Y tal es la razón de que cuando en el orden económico es el filosofar uno de esos «modos de vivir que no dan de vivir», lo que el filósofo de profesión tiene el deber de hacer, para sí mismo y para la filosofía, es arbitrar y poner en práctica los medios para poder seguir filosofando, sin que en el ejercicio ni en la especificación de su tarea pese más de la cuenta el natural y lógico

desvelo por lo que en el orden de la urgencia es anterior a ella.

Claro es que si esto les pasa a los filósofos, tanto o mucho más ha de ocurrirles a los que no lo son. Inútil predicar con la doctrina, y aun con el ejemplo, la primacía absoluta de los valores especulativos, si el estar por las nubes acrecienta el peso y proporciona de todas las maneras una desmesurada gravedad a los que no hay más remedio que atender primero. Para vivir realmente la primacía de los valores especulativos, es necesario que no se echen de menos los más bajos. Es necesario, en suma, «vivir bien», lo que en el idioma de un realismo ético significa el disfrute moderado y el conveniente y decoroso uso de los imprescindibles bienes instrumentales.

Tiene, pues, razón el acomodado ciudadano que advierte la carencia de ideales de la gran mayoría de los desheredados de la fortuna. Pero pierde toda la razón cuando no observa que ello es la consecuencia, no de un simple «mal gusto», sino de «no haber gustado» lo bastante los bienes inferiores, que de este modo llegan a resultar los bienes de los hombres «superiores» (?).

No es justo reprochar la falta de ideales que procede, en verdad, de la falta de bienes materiales. Lo adecuado es dolerse de esta primera y originaria falta, y ver de repararla en lo posible y en la medida de lo conveniente para que aquélla se subsane también; a menos que lo que se pretenda sea monopolizar los bienes inferiores y todavía estar en el derecho de despreciar a quienes no teniéndolos «pagan» su privación con la de los bienes superiores.

Tan injusta actitud bien puede ser real, pero donde menos debe serlo es en la mente y la intención del gobernante, cuyo oficio es procurar el bien común. Totalmente de acuerdo en que éste no se reduce a los bienes meramente materiales; mas como quiera que la falta de ellos suele llevar a la de los especulativos, no es necesario que el gobernante tenga una ideología materialista para que se afane y se preocupe porque todos los miembros de la sociedad participen de veras en los primeros, según el grado y la medida convenientes.

4. LA PARTICIPACIÓN PROPORCIONAL DEL CIUDADANO EN EL BIEN COMÚN ESPECULATIVO

La radical sinrazón del egoísmo argumenta con mil falsas razones que, al no poder dejar de contradecirse, ponen al descubierto diáfanos fragmentos de verdad. Cuando se acusa a los desposeídos de los bienes más bajos, no ya de no tener los superiores, sino de no aspirar siquiera a ellos, se hace una injusticia y se omite u olvida la verdad de que la posesión de los urgentes es una condición para poder pensar en los más altos; pero al menos se admite otra verdad: la de la superior categoría de éstos. ¿Cómo se puede entonces reprochar, a su vez, que el gobernante aspire a que todos los miembros de la sociedad participen proporcionalmente en ellos como en el más alto bien común?

Es, en efecto, éste uno de los títulos por los que a veces se tacha de demagogo al gobernante. ¡Estupenda contradicción! Se acusa de demagogia a quien se opone a la

masa, porque no quiere que la siga habiendo, cuando lo verdaderamente demagógico sería aquí una de estas dos cosas: el estar con ella o el dejarla estar; pues tampoco se trata de querer que todos sean iguales —tan ignorantes o tan exquisitos los unos como los otros—, sino de que cada cual en la medida de su propia aptitud alcance a participar en unos bienes en cuya posesión nadie, por lo demás, puede quitar nada a nadie, como no sea la vana presunción de ser él, o su «clase», el dueño de ellos.

¿Qué menoscabo puede venirle al sabio y al exquisito de que no sean burdos los demás y de que haya entre ellos quien sea tan sabio y exquisito como él? Los bienes superiores no se dividen al comunicarse. Son, en este sentido, por su naturaleza misma, universales, y de suyo, por tanto, los más susceptibles de pacífica y quieta posesión, ya que en principio todos los podrían tener enteros, y si de hecho son participados en diversa medida es porque empiezan por no ser iguales los correspondientes poseedores, a quienes Dios, que ama el orden y la variedad de sus criaturas, dota de muy distinta capacidad y aptitud.

Fuera efectivamente demagógico que el gobernante pretendiese ignorar estas diferencias naturales y, a pesar de ellas, buscara para todo ciudadano un mismo grado de participación en los valores especulativos. No sólo demagógico, sino también impío, porque tal actitud equivaldría a quererle enmendar la plana a Dios. Pero entra plenamente en el respeto que la obra divina se merece el que el gobernante se preocupe de que nadie quede por debajo de su capacidad, a consecuencia de una deficiente o injusta distribución, que es obra humana, de los medios precisos para actualizarla.

¿O es que debe admitirse que hay quienes no tienen tal derecho? De ser así, ellos serían la verdadera masa: masa a perpetuidad y sin remisión, y a la que habría que dejar estar, sin pretender sacarla de sus quicios. ¿A qué perder el tiempo en lo que nunca podría ser agradecido ni pagado, y, lo que todavía es peor, ni siquiera entendido?

Tan despiadada hipótesis es, sin embargo, enteramente incompatible con la naturaleza racional del hombre; y no me refiero aquí al que así pensara, ya que accidentalmente pueden convivir la inteligencia humana y el error, sobre todo si median intereses capaces de nublar o suprimir la lucidez de aquélla; sino en general a cualquier hombre, y en especial al que habría de formar parte de la infradicha manada; a menos que las cosas llegasen hasta el punto de negarle, en efecto, la condición de hombres, en cuyo caso el problema no podría ser ciertamente el de dar con el modo de acrecentársela, sino el de hacer volver a sus cabales a quienes al negarla plantean seudoproblemas o pretenden hacernos comulgar con ruedas de molino.

No puede haber más «plebe» que la de hombres. Y hasta tiene que haberla, se podría añadir, si con ello se entiende que el común de los hombres necesita, sobre los servicios ordinarios que mutuamente son capaces de prestarse, otros extraordinarios y especiales, que por lo mismo que tienen este rango sólo es posible encomendarlos a unos pocos, a los que es justo, a su vez, privilegiar. La plebe no es precisa para que unos pocos sean privilegiados, sino que es justo que se privilegie a los pocos precisos para los servicios especiales que el común de los hombres necesita.

Participar en el bien común no es, sin embargo, privilegio alguno, sino el derecho de

todo ciudadano. Por consiguiente, no se le puede reservar para unos pocos, ni hay por qué temer que, de extenderlo a todos, se diera en el absurdo de una sociedad en la que, por no haber sino privilegiados, no lo fuese ninguno. Porque es esencial al privilegio el dar a quien lo tiene derechos y obligaciones que exceden a los normales, en la medida en que, lejos de impedir el ejercicio de éstos, son necesarios para que se cumplan; de manera que aunque todos los miembros de la sociedad ejerzan su derecho al bien común, siempre podrá y deberá haber privilegiados, precisamente para que sea posible tal participación.

Es, por ejemplo, el caso del «poder» político. Tenerlo es un privilegio y una carga. Ambos se exigen y compensan mutuamente, y sería injusto el uno sin el otro. Este equilibrio interno no debe, sin embargo, ser mirado como una recíproca neutralización, pues para tal viaje bien pueden suprimirse ambas alforjas. Pero acontece que la sociedad necesita que alguien la dirija. Lo reclama el buen orden de la comunidad, el propio bien común, en tanto que éste debe ser alcanzado bajo una suprema dirección que encauce, rectifique y coordine las varias aportaciones privadas en beneficio de todos los ciudadanos. Justo es entonces que éstos admitan los privilegios del «poder» en quien asume tan pesada carga.

Y de la misma forma hay que decir que es a la vez un privilegio y una carga el dedicarse a los saberes liberales con una cierta obligación de transmitirlos. Privilegio, sin duda, no sólo porque en el orden personal supone una capacidad sobresaliente y unas excepcionales aptitudes, sino también porque incluso en el orden económico-social lleva consigo la recepción de una serie de servicios sin los cuales sería imposible el entregarse de lleno al trato de los más altos valores. Pero es también una carga, porque esta entrega está condicionada por la obligación de trasmitir esos mismos valores, en la forma y medida que sean socialmente convenientes. También en este caso la carga y el privilegio se exigen y compensan entre sí y no cabe tampoco el suprimir los dos, porque es el bien común lo que exige que haya este tipo de carga, y la justicia lo que, en consecuencia, determina el adecuado y respectivo privilegio.

Procurar que a su modo los demás ciudadanos participen en los mismos valores no es quitar su justo privilegio a los que pueden dedicarse a éstos, sino precisamente hacer que los privilegiados cumplan con su título y función, que son, en este caso como en todos, de índole social y no exclusivamente personal y privada. Y a menos que el bien común se mire, como suele en la práctica ocurrir, en sus aspectos y dimensiones más bajos, ¿quién podrá negar al común de los hombres el derecho a participar en los que son cabalmente y por principio los bienes más comunicables y la definitiva y última razón de ser de los demás?

5. EL ÚLTIMO FIN NATURAL DE LA POLÍTICA

Hay de este modo un radical liberalismo de la vida política, sin el que la humana convivencia queda frustrada en sus más altos fines y, de hecho, pervertida. Es el

liberalismo que consiste en ordenar la vida de la sociedad a que todos sus miembros participen en el ocio de la contemplación. Otro modo de entender la convivencia y de reglamentarla y dirigirla sería hacer de la ciudad una colmena y del común de los ciudadanos laboriosas abejas en quienes las reliquias del espíritu estarían sujetas a una continua y esencial profanación.

Naturalmente, el liberalismo de que aquí se habla no se confunde con determinadas formas históricas de la ideología social, que han usurpado el nombre. Lo que ahora tratamos de designar con él es un liberalismo radical y no meramente formal; en el sentido de que basa y fundamenta toda la vida civil en el principio de la primacía del bien común especulativo, que no tolera que haya en la sociedad esclavos, ni de los bienes más bajos ni de quienes se creen superiores porque abunden en éstos a costa de la mayoría de los ciudadanos.

Tal liberalismo es, pues, perfectamente compatible con la exigencia de una firme autoridad, y hasta la exige y recaba, con una condición: que tal autoridad se haya completamente percatado de la índole de fin, y no de medio, propia de los saberes liberales, en cuyo trato el hombre se levanta a su más alto rango natural y se libera de la servidumbre a los bienes meramente materiales. E implica, por lo mismo, que la autoridad, el gobernante, tenga también la firme convicción y la idea clara de lo que *para todos* significa el conveniente uso de estos bienes como condición para participar en los valores más altos.

Cuenta, así, de una forma necesaria, con todas las exigencias de la «justicia social», aun cuando ésta se trate, como hoy acontece, principalmente a través de sus dimensiones económicas; pero no incurre en el temible defecto de quedarse en ellas, sino que, sin ceder ni un ápice de su justa medida, las coloca y encuadra en el lugar que les corresponde dentro del recto orden de la vida humana.

Todos los bienes de la convivencia y todas las normas de la mejor política deben congregarse en esta concepción; pero de forma que se establezca entre ellos una jerarquía de valores, donde teniendo en cuenta la diferencia entre los medios y los fines, y entre lo que es primero cronológicamente hablando y lo que lo es por su objetiva eminencia o dignidad, todo esté ordenado a hacer posible que el hombre alcance su verdadera libertad, participando en los bienes superiores, que son los que le convienen de una manera más perfecta y específica.

La sociedad y la política son en último término para la vida especulativa. Y ésta es, por cierto, la idea nuclear de la sociología de Aristóteles y de santo Tomás, que es lo mismo que decir la idea principal de la política de ambos filósofos, pues su teoría de la sociedad tiene también un carácter normativo que fluye naturalmente de la consideración del mismo objeto de aquélla. Después de lo que vimos al confrontar la concepción aristotélica con la platónica, no podría ya extrañar que llegáramos a este resultado. Sin embargo, tal vez sea oportuno confirmarlo con nuevos testimonios, que aquí nos interesan, no como una prueba más de tipo histórico, sino en tanto que aportan esclarecimientos esenciales y vienen a resumir y compendiar toda una actitud.

En este sentido es, ante todo, singularmente sintomático un pasaje de santo Tomás,

comentando a Aristóteles, acerca de las conexiones entre la prudencia y la sabiduría. Se hace en él explícita mención de la prudencia política, y no hay, por tanto, lugar a ninguna clase de reservas. El texto es el siguiente:

«La prudencia, incluso la política, no usa de la sabiduría, preceptuando *a* ésta de qué manera debe juzgar de las cosas divinas, sino que preceptúa *para* ella, concretamente, ordenando la forma en que los hombres pueden llegar a alcanzarla»[78].

Para penetrar todo el sentido del texto hay que tener presente el alcance que en esta concepción se atribuye a la prudencia política respecto de la vida de la comunidad. Esta vida se rige por la prudencia política. Merced a ella, el gobernante y los súbditos cumplen debidamente su función en orden al verdadero fin de la sociedad, poniendo, cada cual a su manera, los medios convenientes para obtenerlo. Y a ese fin se subordina la prudencia, de manera que ésta solamente lo es —por oposición a la falsa prudencia— cuando él radicalmente la determina.

Pues bien, lo que en el texto que examinamos se nos dice es que, lejos de subordinarse la sabiduría a la prudencia, ni siquiera a la más alta (la prudencia política) es, por el contrario, ésta la que sirve a aquélla, teniéndola como fin; de suerte, en suma, que la prudencia política ordena la manera en que los hombres pueden llegar a alcanzar la sabiduría. Es lo que ocurre, según el ejemplo inmediatamente antecedente al texto examinado, con la salud y la medicina. El arte médica «no da reglas *a* la salud, sino *para* la salud».

Desde luego, esto no puede significar que la prudencia política sea una especie de metodología del saber, a la manera en que ya en Aristóteles y santo Tomás desempeña este oficio la lógica. De lo que se trata es de que la vida de la sociedad —objeto propio de la prudencia política— de tal forma se establezca y lleve a cabo, que se haga posible la vida especulativa, alcanzando, cada cual en su medida y a su modo, la respectiva participación en las verdades más altas del orden natural. Es el mismo sentido que encierran estas palabras:

«Por la vida política tendemos a otra distinta de ella: la felicidad especulativa, a la que se ve que se dirige toda la vida política, ya que por la paz, que se establece y conserva por la ordenación de ésta, se da a los hombres la facultad de contemplar la verdad»[79].

Uno de los ineludibles objetivos de la vida política lo constituye «la paz». Por otra parte, es claro que sin ella no cabe el ocio especulativo. La vida activa de la sociedad (*vita politica*) debe tender a ese fin, que, ciertamente, exige otras condiciones[80]. Ahora bien, todas ellas y la misma paz se ordenan a la «contemplación», de forma que no son valores enteramente absolutos, sino a modo de medios para alcanzar y conseguir esta última, que es lo que cuadra al hombre según su parte principal y más noble, el entendimiento.

A este propósito, y aunque sea incidentalmente, es oportuno aclarar cómo la concepción de la vida política, que aquí se desarrolla, sobrepasa los límites del puro y simple humanismo, incluso dentro del orden natural. La vida activa, en la que la política se inscribe, es la propia del hombre integralmente tomado como compuesto de alma y cuerpo, y provisto, por ello, de una naturaleza sensitiva e intelectual a la vez. Es, en este

sentido, vida humana completa, o, como dice santo Tomás, *vita secundum hominem*[81]; mientras que la actitud puramente teorética es la que nos conviene por una parte de nuestro ser, el entendimiento, por el que podemos trascender a las cosas más altas que nosotros. De ellas participamos en la contemplación propia de la sabiduría, siquiera sea de una manera imperfecta, ya que no somos sustancias separadas, sino tan sólo meramente hombres, con todo el lastre de la condición corpórea.

Ordenando la vida política a la contemplación de las verdades más altas, se profesa sin duda un cierto «sobrehumanismo». Pero este sobrehumanismo es en esencia idéntico al que se admite cuando se afirma la misma ordenación de la vida privada. En ambos casos el sobrehumanismo significa tan sólo —puesto que aquí no tenemos en cuenta sino las fuerzas humanas naturales— que no nos debemos limitar a los negocios de la vida práctica, y que hay que desarrollar las posibilidades superiores que nos abre nuestro entendimiento, aunque naturalmente sean inferiores a las de los seres no condicionados por los ingredientes sensibles propios de nuestra naturaleza. Estos ingredientes siguen pesando en la contemplación, pero no tanto que lleguen a impedirla.

«Lo que en las sustancias superiores se halla de una manera enteramente perfecta, se verifica en el hombre imperfectamente y a modo de participación»[82]. Seguimos siendo hombres al ejercer las posibilidades superiores a que la luz del entendimiento nos abre; y, al alcanzarlas, sólo tenemos una pequeña parte del bien en que llegamos a participar. Pero este poco excede a todo lo demás que hay en el hombre. En tal exceso estriba todo el sobrehumanismo de que hablamos, no en que la vida de la contemplación natural nos convierta en algo más de lo que somos; al revés de lo que quiere el humanismo, que, pretendiendo que nos limitemos a nuestra condición, la rebaja, de hecho, al despreciar la participación humana en los valores cuya íntegra medida nos trasciende. Pues son, en efecto, estos valores los que en sí mismos nos sobrepasan, pero no en cambio la capacidad ni el acto de poseerlos a nuestro modo y medida.

El carácter de medio y condición que la vida activa de la sociedad tiene respecto del fin especulativo de ésta, da lugar a una norma de política que importa subrayar. Por importante que sea el condicionamiento económico-laboral de la vida civil, la meta a que se ordena le impone ya una esencial limitación, sin la que perdería su auténtico sentido. En la práctica, esta limitación tiene, incluso, un carácter cronológico. No debe someterse al ciudadano, en nombre de la productividad, a un régimen de trabajo que le impida tener el tiempo libre para el trato y cultivo de los valores supremos. Es verdad que la misma producción contribuye, sin duda, de una manera indirecta, a hacer posibles ciertas condiciones sin las que el tiempo libre se llenaría de otras preocupaciones igualmente ajenas al mundo de la cultura y del espíritu. Pero en principio el encadenamiento de los medios puede llegar a ser indefinido, y cabe que en la práctica sea lo bastante largo y complicado como para impedir o hacer olvidar el fin al que por su propia naturaleza se destinan.

La utilidad de la técnica puede quedar negativamente «compensada» con las excrescencias y aplazamientos a que tantas veces da lugar. Este peligro es singularmente visible en nuestros días, en que el «espíritu técnico» se adentra en los resortes de la

organización civil y desde ellos infunde todo un estilo de vida a una sociedad ya bastante ganada por los prestigios del progreso material y de un utilitarismo al que sólo podría hacer frente la adecuada expansión del valor de los saberes liberales.

De ahí que el problema tenga, sobre su carácter cronológico —limitación del tiempo laboral—, aspectos y dimensiones de índole principalmente cualitativa y en los que la atención del gobernante no puede únicamente ser la que se ejerce a través de la reglamentación de la jornada de trabajo, sino también la que promueva y favorezca, desde las alturas del Poder, la educación del pueblo en los valores culturales y de sentido esencialmente formativo; y por hablar del actual momento, nada peor podría acontecer, cuando es más intensa cada vez la inquietud por los bienes materiales, que cualquier tipo de menoscabo o detrimento de la verdadera tradición humanística en los estudios de índole general.

[77] *Repúbl.*, 519 e-520 a.
[78] Santo Tomás: *In Ethicor.*, lib. VI, lect. 11, n. 1290.
[79] Santo Tomás: *In Ethicor.*, lib. X, lect. 11, n. 2101.
[80] Véanse los textos citados por Santiago Ramírez, O.P., en su opúsculo *Pueblo y gobernantes al servicio del bien común* (Madrid, 1956), págs. 41-44.
[81] *In Ethicor.*, lib. X, lect. 11, n. 2105.
[82] *In Ethicor.*, lib. X, lect. 11, n. 2110.

Apéndice a la segunda parte.
La sociedad y la contemplación estética

La acepción más estricta de la teoría es la que pone por objeto de ella la verdad, no la belleza. Sin embargo, los valores estéticos pertenecen también a la contemplación. Corresponden al ocio y no a la vida práctica, y siendo deseables en sí mismos, los podemos querer de un modo desinteresado; por lo que las artes respectivas tienen, a su manera, la índole y condición de liberales.

¿Cabe también hablar, respecto de ellas, de una función social? En nuestro tiempo, el tema se ha planteado, sobre todo, en el terreno de la literatura, y muy especialmente en el de la poesía. No obstante, la actitud más señalada se encuentra ya en Platón; y aunque se refiere a la poesía de una manera explícita, es posible aplicarla en lo esencial a las restantes artes de carácter estético.

Con todos los miramientos, Platón excluye de su Estado a los poetas más hábiles. Si alguno de ellos se presentara en él, «se le tributaría —dice el autor de *La República*— el homenaje propio de un ser sagrado, maravilloso, encantador, y habría que decirle que no hay ni puede haber en nuestra ciudad ningún hombre como él; y tras haberle perfumado y coronado de guirnaldas, le enviaríamos a otra ciudad»[83]. La ironía platónica se complace en pintarnos un semidiós para el que no hay lugar en una ciudad de hombres.

Un poeta contra la poesía. Es lógico extrañarse. Nos sorprendería mucho menos que hubiera sido Aristóteles el que la excluyera del Estado. Pero lo cierto es que es su maestro quien lo hace, con toda solemnidad y nada menos que en nombre de la justicia y de las demás virtudes[84]. ¿Qué le mueve a ello?

La tesis de Platón no es un simple exabrupto ocasional, mera salida de tono, incoherente con su pensamiento. Se trata, por el contrario, de algo muy elaborado y en lo que insiste repetidamente a lo largo de toda *La República* (libros II, III y X). Cabe hacer una extensa y hasta prolija lista de las acusaciones platónicas a la poesía. Sin embargo, podemos limitarnos al esquema propuesto por Augusto Diès, que las reduce al «ilusionismo» y el «impresionismo», términos indudablemente muy equívocos y con los que el célebre estudioso de Platón pretende designar los dos defectos fundamentales que el autor de *La República* achaca a la poesía.

«Ilusionismo» quiere decir aquí, sencillamente, que la poesía es un arte de ilusiones, de meras apariencias, igual que la pintura. Su obra es imitación de lo que ya imitaba a la verdadera realidad[85]; de suerte que su valor cognoscitivo es ínfimo, y más que ciencia es contrahechura de ella, porque no nos da el ser, sino una copia de segundo grado, un trasunto ficticio, un simulacro, donde solamente se reflejan la figura sensible y la vitola

externa de las cosas.

¿Pero a cuento de qué dice Platón todo esto? La primera impresión que nos produce es la de habérnoslas con un racionalista despiadado, y acaso un tanto ingenuo, que se obstina en persuadirnos de mil modos de algo que ya sabíamos y que en realidad nada decide: que la poesía, como todas las artes de su misma índole, no debe confundirse con la ciencia. ¿Y qué? ¿Pierde por ello, acaso, todo su valor? Y aun en el orden del conocimiento, ¿es lícito ignorar la utilidad de la analogía metafórica y del simbolismo propio de esas artes?

El artista romántico, cuyas pretensiones sapienciales son tan exageradas como el menosprecio que Platón dedica a la poesía, pondría el grito en el cielo. Y no hay que ir tan lejos. Aunque a muchos les pueda resultar extraño, el realista Aristóteles afirmaba el valor cognoscitivo de la poesía, poniéndolo por encima del de la mera historia[86].

Sin embargo, aun cuando exista una cierta dosis de racionalismo y de inoportuna gravedad en la actitud platónica, no sería justo que nos limitáramos a esta primera impresión; como no lo sería, a su vez, que sólo viéramos en las pretensiones del artista romántico lo que de exagerado y pedantesco tienen. Quizá haya aquí como una especie de mutua compensación, que si no justifica, de una manera absoluta, a ninguna de las dos partes, puede, en cambio, ayudar a explicárnoslas a la manera de correctivos recíprocos que dialécticamente se sostienen, en la medida en que se implican entre sí.

En cualquier caso, y sin forzar el alcance de la hipótesis, hay algo de ello en el fondo polémico de la actitud platónica ante la poesía. Porque en realidad esta actitud tiene efectivamente un carácter polémico. Platón es un ferviente admirador de Homero; pero no puede con la «homerolatría». Él mismo es un poeta; pero un poeta que no está dispuesto a transigir con que se haga de Homero la suprema voz de la verdad. De ahí su empeño en probarnos la homérica ignorancia —y tómese con toda la ironía que se quiera — del cabeza del grupo y de sus seguidores. Pues todos ellos quieren hacer pasar la poesía por la sabiduría, y la gente los cree, igual que a los sofistas. Platón se siente así, tal vez más irritado de la cuenta, en la pedagógica obligación de dejar las cosas en su punto.

En otras ocasiones, la crítica platónica, aun dejando a salvo lo esencial, es mucho menos dura. Los agitados por el delirio poético dicen con frecuencia la verdad sin «saber» nada de ella; en trance de inspiración, son realmente veraces y divinos, pero no saben cómo ni por qué dicen lo que dicen[87]. Ya en la *Apología de Sócrates* se encuentra la misma idea: «las creaciones de los poetas se deben, no a su saber, sino a un don natural o a una inspiración divina análoga a la de los adivinos y profetas, que afirman igualmente bellas cosas sin tener ciencia alguna de lo que dicen»[88].

Como se ve comparando estas ideas con las que se contienen en los libros de *La República,* la actitud platónica ante la poesía es esencialmente unitaria, pero no deja de ofrecer matices que con algún escrúpulo pudieran parecer contradictorios. Unas veces afirma que los poetas se quedan en la apariencia, mientras que otras sostiene que llegan a la verdad y son, incluso, divinos. Lo esencial, sin embargo, es la distinción entre el poeta y el sabio. El poeta «no sabe», aun cuando llegue a alzarse a la verdad, porque saber es

conocer a ésta de tal modo que también se conozca su causa o fundamento y se pueda, por tanto, dar cuenta cabal de ella. Esto es lo propio y privativo del sabio, y por lo mismo el puro y simple poeta no debe pasar por tal.

Sin embargo, de no pasar por sabio hasta ser desterrado de la república parece que hay más distancia de la que Platón realmente justifica. No cabe duda de que los contumaces del orgullo poético que, como los sofistas, agitan y perturban con su falsa moneda a la comunidad, ayudan a Platón a ir adelante y justifican una buena parte del camino. Pero todavía le queda a éste un largo trecho hasta llegar a donde Platón quiere. Hace falta algo más, para decidirse a recorrerlo; y, en efecto, el autor de *La República*, tal vez consciente de ello, saca a relucir otro argumento que él mismo estima mucho más poderoso que los anteriores[89]. Es el que Diès recoge globalmente dentro de la palabra «impresionismo».

En su ficción el poeta despierta nuestra simpatía por hechos y sentimientos que en la realidad estaríamos dispuestos a condenar. Tal es el pernicioso resultado de la magia poética, y lo que hace de ésta un verdadero peligro para la sociedad. Relajamiento de la virtud y simpatía por el vicio suelen ser los efectos de un arte que adormece las más recias fibras de la austeridad y entrega a la voluntad en brazos de un sentimentalismo afeminado[90]. Y de este modo «el placer y el dolor vienen a reinar juntos en el Estado, en lugar de la ley y del principio que la sociedad reconoce como el mejor en todas las circunstancias»[91].

Lo que Platón no parece dispuesto a consentir es que la ficción de los poetas enerve la dignidad y la fortaleza de los ciudadanos de su Estado. Nada más lejos de la mentalidad platónica que el ideal del arte por el arte. La realidad es que la poesía influye en la sociedad. El gobernante no puede ignorar este hecho, ni dejar de tomar las oportunas medidas. Ahora bien, para que éstas sean prohibitivas es preciso admitir que la obra artística sea realmente perjudicial. Platón piensa que esto es lo que suele acontecer. De ahí que tome una medida «general» que, sin embargo, va a tolerar una «excepción»: «sólo pueden admitirse en la ciudad los himnos a los dioses y los elogios de las gentes de bien»[92].

Las cosas se complican y acaso haya que quitar un poco a todo lo que se ha dicho. Ahora parece que Platón vacila, como si su vieja devoción a la poesía hubiera reverdecido, tratando de encontrarse una salida a través del espeso racionalismo del moralista. Este Platón nos parece más humano, aun en su misma contradicción. En realidad, nos felicitamos de ella; y hasta puede ocurrir que el cauce señalado al desahogo lírico todavía nos parezca un tanto estrecho. ¿Pero no es, por lo menos, un modo de empezar?

Hemos ido más lejos de lo conveniente. Platón no empieza nada. Se limita a hacer una excepción, y en vano buscaremos que la amplíe. Todo lo que tenía que decir, lo ha dicho. Y la verdad es que esa misma excepción ya la había hecho antes[93], sin alterar la esencia de su pensamiento; y cuando en *Las Leyes* vuelve a formularla[94], no introduce ninguna novedad que justifique hablar de una contradicción. En realidad, lo que hay que decir es que Platón no se contradice, si verdaderamente se acierta a distinguir entre

excepción y contradicción. Y si este distingo dejara alguna duda, todavía cabe que la eliminemos de esta otra manera: al ordenar la expulsión de los poetas, toma Platón una medida general, en el sentido —ahora, sin excepción— de que destierra a los ciudadanos que cultivan el «género» poético en todas sus especies, y no se avienen a reducirse a la única que permite el bien de la ciudad. Lo que en resolución equivale a decir que Platón no respeta a la poesía como poesía, sino únicamente a la que a su vez respeta a la ciudad y es provechosa a ésta.

Pero quizá todo esto se interprete como si el pensamiento de Platón se limitara, desde el punto de vista de la práctica, a lo que hoy llamaríamos el derecho estatal a la censura. Es indudable que *también* se trata de algo de esto, y su presencia en la teoría platónica del Estado no nos puede extrañar. Sin embargo, no es ello lo que radicalmente configura la actitud de Platón. Un simple derecho de censura supondría que en sí misma, y de una manera abstracta, la poesía fuera indiferente. Ahora bien, en Platón no se trata de ninguna indiferencia, sino más bien de un sistemático recelo que sólo por excepción abre la mano cuando se trata de cantar a los dioses o hacer el panegírico de los hombres de bien. Hay, en el fondo, una esencial desconfianza, que se manifiesta en toda su agudeza cuando se trata precisamente de los poetas más hábiles. De ahí que, tras haberles desterrado, se acabe de anularlos con este comentario: «el poeta y narrador que nos conviene es más austero y menos agradable, pero útil, en cambio, para nuestra intención»[95].

Cabe decir que lo que Platón quiere, o mejor dicho, permite, es una «poesía social». Esta fórmula es válida con una condición: que se acentúe más lo social que lo poético, de modo que lo segundo sea lo permitido, y lo primero lo realmente querido por Platón. Pero esto significa que el beneficio que la poesía reporta a la sociedad no es el de hacer que sus miembros se eleven a los valores de la contemplación estética, sino, por el contrario, el de que, a través de estos valores, los ciudadanos sean confirmados en las virtudes de la vida activa.

La poesía, al servicio de la acción (poco importa añadir que al de la buena acción). Tal es, en definitiva, el sentido platónico de la función social de la poesía, a la vez que el defecto radical de este modo de ver unos valores que son esencialmente irreducibles a la vida práctica. «Esencialmente» es justo lo contrario de «accidentalmente». Puede también, de hecho, la poesía —y de un modo indirecto— estimular y confirmar virtudes de índole moral, como puede también hacer lo mismo respecto de los vicios, y ciertamente lo deseable y admisible es sólo lo primero. Pero el valor esencial de la poesía, y el de todas las artes de su mismo tipo, no es de índole moral, ni siquiera en el caso de que la acompañe un feliz resultado de esta especie; de la misma manera que los valores estrictamente especulativos de la sabiduría y de la ciencia, aunque sean aptos para dirigir la acción y la vida social, no reciben de ello su sentido, ni necesitan ser justificados de ese modo.

Al transmitir y comunicar los valores de la sabiduría y de la ciencia, puede lícitamente pretenderse que quienes así llegan a alcanzarlos dispongan indirectamente de unas normas útiles para dirigir su vida práctica, en la medida en que ello es asequible de este

modo. Y tal es la razón por la que tiene pleno derecho el gobernante a ordenar que se enseñen los saberes, que de esta forma vienen a aprovechar a la sociedad. Pero ya veíamos que el mejor y más alto provecho que la sociedad puede recibir de la transmisión de los valores especulativos es apropiarse de ellos, no para descender otra vez a la práctica, sino para subir a la contemplación, en la que se realizan las posibilidades superiores de la plenitud y la perfección de nuestro ser. Los supremos valores especulativos pueden servir *también* para dirigir el dinamismo de la vida social, sin que en esto resida su razón de ser; antes por el contrario, es la vida social la que tiene la índole de medio y condición respecto de ellos, y en general la práctica respecto de la teoría.

Análogamente, los valores estéticos pueden también influir, por la mediación del sentimiento, en la conducta de los ciudadanos. En este sentido, es muy comprensible el recelo platónico ante la poesía, pues la eficacia de ésta, por aliarse con el sentimiento y contar fácilmente con su complicidad, suele ser mayor que la que tienen la filosofía y, en general, los saberes liberales de índole estrictamente especulativa. El ilustre practicismo de Platón se pone una vez más de manifiesto en la famosa rivalidad de los filósofos y los poetas, que luchan entre sí por adueñarse del corazón de los ciudadanos:

«Nos disputamos el alma de la ciudad —dice Platón, dirigiéndose a los poetas—; no os hagáis, por tanto, la ilusión de que, teniendo una voz más poderosa que la nuestra, os vayamos a dejar el campo libre para enfrentar vuestros tablados a los nuestros y poder enseñar tranquilamente en ellos lo contrario de lo que nosotros enseñamos»[96].

Poco importa que se opongan entre sí las enseñanzas del poeta y del filósofo. Lo que ahora interesa es que ambos coinciden en dirigirlas a la vida activa. Y esto es lo único que parece ver Platón cuando se ocupa de las relaciones entre la teoría y la ciudad. Es igual que nos hable de la contemplación estrictamente dicha, o de la que conviene a los valores propios de la poesía y de los demás saberes liberales de carácter estético; o que distinga la poesía útil de la que daña y perjudica a la ciudad. Siempre, en definitiva, se trata de lo mismo: de ordenar la teoría a la ciudad, y nunca la ciudad a la teoría.

En el pensamiento de Platón el saber liberal no acaba de encontrar su verdadero puesto. Lo impide el insospechable, pero impenitente practicismo del famoso autor de *La República*, que si es el filósofo del mundo de *Las Ideas*, acabará —y todas las señales parecen indicar que también comenzó— por ser el ideólogo, más o menos utópico, de la vida civil y del Estado.

De ningún modo es utópica la creencia de Platón en el influjo, dentro de ciertos límites, de los valores científicos y estéticos en la vida civil. Esto, por el contrario, es una formidable prueba de realismo. Donde está la utopía es en el tránsito de éste al puro practicismo, que no queriendo ver en los supremos valores más que su utilidad para la vida activa, desprecia o desconoce el positivo hecho de que el hombre también los necesita en la forma del ocio y del recreo; y no exclusivamente los valores de la sabiduría y de la ciencia, que son indudablemente los más altos dentro del orden de la naturaleza, sino también los de índole estética y todos los que en cualquier modo participen de esta condición.

Como dice Cervantes en el prólogo a las *Novelas Ejemplares:* «sí; que no siempre se está en los templos, no siempre se ocupan los oratorios, no siempre se asiste a los negocios, por calificados que sean; horas hay de recreación, donde el afligido espíritu descanse. Para este efecto se plantan las alamedas, se buscan las fuentes, se allanan las cuestas y se cultivan con curiosidad los jardines».

El practicismo político de Platón es el modelo no siempre deliberadamente ni en la misma medida imitado, de todos los que han ido luego apareciendo en la historia del arte y de la filosofía. En este sentido, el socialismo moderno y contemporáneo profesa una actitud realmente típica, que puede ejemplarizarse en las doctrinas de Proudhon y de Sartre. Ambos exigen a la literatura, y en general al arte, el cumplimiento de una función social. Es acaso más tímido Proudhon, y más radical Sartre; sin embargo, en lo fundamental están de acuerdo, y de ahí otras coincidencias secundarias —oposición al «realismo» decimonónico, que consideran como un producto típico de la burguesía individualista, y a la forma que en Francia revistió la consigna del arte por el arte—.

Ciertamente difieren de Platón al dar al arte mayor autonomía. Ante todo, le imponen menos trabas morales; pero igualmente es menester decir que sienten más aprecio que Platón por los valores propiamente artísticos. Sartre quiere también «servir a la literatura, infundiéndole nueva sangre», al pretender que la literatura sirva a la sociedad. Sin embargo, de lo que se trata es, en resolución, de esto último; de tal manera que la mayor holgura del artista está, en suma, ordenada al mejor cumplimiento de su función social. Pero esta función no estriba en que la sociedad se haga más valiosa por alzarse sus miembros al gozo y la participación de los valores estéticos, sino en «concurrir a la creación del mundo social» (Proudhon) o «en producir ciertos cambios en la sociedad que nos rodea» (Sartre).

Una vez más los valores de las artes liberales son subordinados a los de la vida práctica. Brilla, pues, por su ausencia el verdadero sentido de estas artes, que no es otra cosa que su «liberalidad» misma. Y la pérdida o falta de este sentido no se debe al hecho de asignar a los saberes liberales una función social, sino al de incluir esta función en la esencia de ellos, violentando, por tanto, su naturaleza, al concebirlos como instrumentos, todo lo exquisitos que se quiera, de la vida activa de la sociedad.

El planteamiento sartriano de la cuestión constituye un enérgico reactivo de la conciencia social del escritor y, en general, de cuantos se dedican a las diversas artes liberales. Pero Sartre es esclavo de la mentalidad socialista. Absorbido por ella, no se limita, en el caso concreto del escritor, que es el que más le preocupa, a señalar y promover en lo posible la función social abandonada por el solitario virtuoso de las letras. Dando un paso más, llega a decir que la literatura no sólo tiene o puede tener una función social, sino que estriba y consiste en ella. Y su empeño es entonces el de restablecer esa función como el sentido legítimo de la literatura y la única forma de que el escritor sea un

hombre socialmente responsable.

¿Y qué duda cabe de que debe serlo? ¿Pero es necesario para ello que la literatura sea concebida como una función social? ¿No puede *tener* esa función *siendo* lo que es? Cuando Sartre sustenta que debe darse a la sociedad la literatura que a ésta le conviene, dice, ciertamente, una verdad. Pero salvo los casos que la moral condena y los que las mismas letras desestiman, ¿no hay que decir que toda literatura conviene a la sociedad, o, lo que es lo mismo, que la literatura que a ésta le conviene es cualquiera y toda, con tal que esté bien hecha, y que la más conveniente es, sencillamente, la que como tal literatura es la mejor? ¿No ocurrirá que el máximo servicio que el escritor, y todo el que cultiva un saber liberal, puede prestar al prójimo sea precisamente el de hacerle posible el ocio de la contemplación, sin el que la existencia deja de ser humana?

Todo el que comunica auténticos valores cumple realmente una función social. Y su preocupación no ha de ser tanto la de que estos valores sean sociales, cuanto la de que la sociedad sea valiosa. Quiero decir que la única manera de que efectivamente sea social un valor es que la sociedad participe de él, que lo conozca y lo viva. Y si realmente logra esto el escritor y todo el que se dedica a un saber liberal, sea de índole estética o científica, habrá pagado en la mejor moneda los beneficios que de la sociedad recibe y cumplido, a su modo, la función social que le compete.

[83] *Repúbl.*, 398 a.
[84] *Repúbl.*, 608 b.
[85] *Repúbl.*, 596 e-605 c.
[86] *Poética*, 1451 b.
[87] *Menón*, 98 c/d.
[88] *Apología de Sócrates*, 22 c.
[89] *Repúbl.*, 605 c.
[90] *Repúbl.*, 605 d-606 e.
[91] *Repúbl.*, 605 c.
[92] *Repúbl.*, 607 e.
[93] *Repúbl.*, 398 b.
[94] *Leyes*, 801 c-802 a.
[95] *Repúbl.*, 398 b.
[96] *Leyes*, 817 b/d.

Persona humana y justicia social
(1962)

Prólogo

Las páginas de este libro son, en su mayoría, la exposición sintética y ordenada de las ideas que a lo largo de dos cursos he ido perfilando en abierto diálogo con un grupo de amigos —obreros y universitarios jóvenes— hermanados en el interés común por los problemas y las realidades sociales de nuestro tiempo.

Lo que en este coloquio se buscaba fue, en un amplio sentido, intercambiar y complementar apreciaciones, puntos de vista varios, en torno a la concepción cristiana de la sociedad. No se trataba, pues, de refutar ni de combatir opiniones, que por lo demás siempre fueron expuestas libremente cuando venían a cuento. Las ponencias que corrieron a mi cargo y las conversaciones que entre todos mantuvimos estaban encaminadas a crear una preocupación serena y lúcida por las premisas de la acción social: una acción social interna, esencialmente basada en la formación, en el conocimiento, personalmente asimilado y vivido, de las ideas directrices.

Se ha dicho con razón que no hay nada más práctico que una buena teoría. En nuestro caso, lo que importaba era algo más que una simple teoría. Lo que queríamos era, concretamente, ideas para la acción: sin duda, un ambicioso propósito, pero en el fondo mucho más legítimo que la vacía y perezosa actitud de quien no se quiere preocupar por saber claramente los deberes que la convivencia le impone y los derechos que su libertad puede invocar. En una palabra: como no nos satisfacía la inhibición ante estos deberes y derechos, nos pareció que lo primero que teníamos que hacer para ponerlos en práctica —y quede lealmente confesado que no nos interesaban sólo los deberes— era enterarnos bien de su contenido y fundamento.

Por eso nos pusimos a estudiar con resuelta intención de profundidad y sencillez. Dos cosas nos han quedado especialmente firmes y enraizadas: la fecundidad de los principios para su concreta aplicación a las complejidades de la práctica, y el propósito, cada vez más intenso, de hacer todo lo posible por extender y difundir las ideas.

Fruto de ese deseo es ahora este libro que le ofrezco al lector en la creencia de su utilidad para iniciarle o para confirmarle en los principios de la acción social interna. La experiencia que lo ha precedido puede valer como una cierta garantía. Muchos de los desarrollos que aquí hago, y una buena parte de los comentarios que prolongan los textos aducidos, fueron certeramente insinuados por mis compañeros de coloquio. Pero asumo, completa, la responsabilidad de mis palabras. Y repito sinceramente el tópico de mi agradecimiento a cuantos quieran mejorarlas o enmendarlas con una crítica construtiva y eficaz.

I. La dignidad de la persona humana

QUÉ ES LA PERSONA HUMANA

El hombre está sujeto a ciertas necesidades materiales a las que ha de atender para mantenerse en la existencia. Igual que el animal, el hombre siente estas necesidades y, de un modo instintivo, tiende a satisfacerlas. Las cosas que utiliza para ello no están dentro de él, sino fuera, en la naturaleza material. Lo que está dentro de él y de todo animal es el instinto, que le impulsa a buscar las cosas exteriores necesarias para poder vivir.

Pero, en oposición al animal, el hombre no se mueve únicamente por la fuerza natural de los instintos. Así, por ejemplo, no solamente podemos sentir hambre, y en virtud del instinto de conservación buscar el alimento necesario, sino que somos también capaces de entender que tenemos el «deber» de alimentarnos. Satisfacer esta necesidad de nuestro cuerpo no es simplemente una exigencia física, sino también un deber, una obligación. De esta manera, el hombre se nos aparece como un ser en el que ciertas necesidades materiales son, a la vez, necesidades morales.

Cabe pensar que si no tuviera el hombre la ineludible necesidad física del alimento, si pudiera pasarse sin él, no tendría tampoco la necesidad moral de alimentarse. Pero no basta que un ser esté sujeto a la primera clase de necesidad, para que también le afecte la segunda. Todos los animales tienden por instinto a alimentarse cuando ello les hace falta, mientras que, en cambio, sólo son los hombres los que tienen el deber correspondiente. Y es que todo deber supone libertad. Sólo hay deberes para seres libres. Los seres que no tienen libertad no cumplen ni tampoco dejan de cumplir ningún deber. Se limitan a obrar de una manera instintiva y son, por eso, moralmente neutros, «amorales» (lo que no es lo mismo que «inmorales»), igual que las acciones de los hombres que no proceden de una libre decisión.

La libertad, que capacita al hombre para obrar por deber y no solamente por instinto, es también lo que le hace ser persona y no un simple animal. Llamamos, en efecto, personas, a diferencia de los animales y también las cosas, a los seres que tienen libertad. Todo hombre es persona por tener una cierta libertad, aun en las peores circunstancias. Y el hecho de que esta libertad, incluso en las circunstancias más propicias, sea limitada, no nos quita la categoría de personas, sino que la deja en el nivel de la «persona humana», que aunque está por debajo del de Dios, es evidentemente superior al de los animales y las cosas.

A su vez, la libertad no es posible sin el entendimiento. Para obrar por instinto no hace falta pensar lo que debemos o no debemos hacer; mejor dicho, actuamos de una manera instintiva precisamente cuando la vehemencia de un impulso o fuerza natural nos impide el pararnos a pensar qué debemos hacer y cómo convendría que lo hiciéramos. En

cambio, para que un acto sea libre es preciso que sea deliberado, es decir, previamente pensado o meditado. Hace falta, por tanto, tener entendimiento, para poder obrar con libertad. Y como ésta es, según veíamos, lo que nos da la categoría de personas, hay que decir ahora que el hombre tiene esta categoría porque empieza por tener entendimiento.

Ahora bien; el entendimiento, sin el cual no tendríamos libertad ni sería posible que ciertas necesidades materiales fuesen para nosotros necesidades morales, nos sujeta, a su vez, a otras exigencias distintas de las del cuerpo. Si por tener un cuerpo necesitamos cosas materiales, por tener entendimiento necesitamos, a su vez, otros bienes: ciencia, arte, religión. Éstas son las supremas necesidades del hombre, las «más importantes», aunque las materiales sean las «más urgentes». Y todas son deberes para el hombre, cada una en la medida en que hace falta y en que se disponga de los medios para poder cumplirlas.

Sin embargo, no se deduce de esto que haya unos deberes materiales y otros espirituales. En realidad, todo deber es espiritual. Lo que pasa es que una clase de deberes se refiere a las necesidades materiales, y otra a las necesidades del espíritu. El animal, por no tener entendimiento, no tiene necesidades espirituales, pero tampoco ninguna clase de deber. Se limita a sentir necesidades de índole material y a darles satisfacción de una manera instintiva, material también.

Si a la vista de estas reflexiones nos preguntamos ahora qué es la persona humana, podremos respondernos: un ser que por tener, no sólo instintos, sino también entendimiento y libertad, es capaz de sentir necesidades morales, tanto con relación a su cuerpo como respecto a su espíritu, y que, por ello, tiene también derecho a satisfacer esta doble clase de necesidad. La categoría o dignidad de la persona humana lleva consigo misma este derecho que es correlativo de aquellas necesidades y obligaciones.

LA CATEGORÍA DE SER HOMBRE

Acabamos de ver que por el hecho de tener libertad —lo que supone el poseer, también, entendimiento— es el hombre «persona». Ser persona es un rango, una categoría, que no tienen los seres irracionales. Esta prestancia o superioridad del ser humano sobre los que carecen de razón es lo que se llama «dignidad de la persona humana».

Cuando usamos la palabra «dignidad» la podemos tomar en dos sentidos. La mayoría de las veces expresamos con ella un sentimiento que lleva a comportarse rectamente, es decir, a obrar con seriedad y pundonor. En este sentido, la dignidad es algo que no se puede, en principio, atribuir a todas las personas, sino únicamente a las que en la práctica proceden de una manera recta y decorosa. Pero otras veces la palabra «dignidad» significa la superioridad o la importancia que corresponde a un ser, independientemente de la forma en que éste se comporte. Y así, cuando se habla en general de la dignidad de la persona humana, no se piensa tan sólo en el valor de los hombres que actúan rectamente, sino en que todo hombre, por el hecho de ser una persona, tiene una

categoría superior a la de cualquier ser irracional.

Esta categoría o dignidad de toda persona humana es completamente independiente de la situación en que uno pueda hallarse y de las cualidades que posea. Entre dos hombres de distinta inteligencia no cabe duda de que, en igualdad de condiciones, es el mejor dotado el que puede obtener más ventajas; pero esto no le da ningún derecho a proceder como si el otro no fuera igualmente una persona. Y lo mismo hay que decir si se comparan un hombre que obra moralmente bien y otro cuya conducta es reprobable. «Tan persona» es el uno como el otro, aunque el primero sea «mejor persona».

Como es algo que existe en cualquier hombre, la dignidad de la persona humana no es superioridad de un hombre sobre otro, sino la de todo hombre, en general, sobre los seres que carecen de razón. Ahora bien, ¿no se opone a esta superioridad el hecho de que el hombre necesita valerse de esos seres para poder vivir? Porque es indudable que, a causa de sus necesidades materiales, todo hombre depende de la naturaleza. Y si depende de ella, ¿cómo puede afirmarse que le es superior? Parece, por el contrario, que lo que en verdad habría que decir es que es inferior a la naturaleza, de la misma manera que decimos que un hombre es inferior —o, por lo menos, está en una cierta situación de inferioridad— respecto de otro, cuando depende de él.

Sin embargo, mirándolo despacio, vemos, en primer lugar, que no es verdad que un hombre esté por debajo de otro únicamente por depender de él. También el superior necesita y depende del inferior, en la medida en que de él tiene que valerse. Y lo mismo se advierte si se piensa en la relación que hay, por ejemplo, entre el artista y su instrumento propio. No cabe duda de que en cierto modo el artista depende del instrumento que usa, ya que lo necesita en su trabajo. Mas de aquí no se sigue que el artista sea realmente inferior al instrumento, sino al revés, porque el segundo está al servicio del primero y hace de medio para los fines que éste se propone.

Análogamente, los seres de la naturaleza material son aprovechados por el hombre, que, desde luego, necesita de ellos para poder vivir: lo mismo que al pintor le hace falta el pincel para pintar, y al escritor, para escribir, la pluma, o algo que la reemplace; etc. Ni el pincel ni la pluma ni ningún instrumento material es superior al hombre, pues aunque es cierto que éste lo necesita y que, por tanto, depende de él en cierto modo, también es verdad que «lo maneja», haciéndole servir a sus propósitos. Y lo mismo ocurre con los seres que el hombre no ha producido. Los usamos también para provecho nuestro, ya sea directamente, consumiéndolos, ya de un modo indirecto, como materia o como instrumento o condición para elaborar o producir otros bienes que también sirven a la vida humana.

Hay, de este modo, un señorío del hombre sobre el mundo, un dominio humano de las cosas y de los seres irracionales. Merced a su inteligencia y a su capacidad de iniciativa, el ser humano, que necesita para su misma vida, de la naturaleza que le envuelve, logra sacar provecho de los seres de esta naturaleza: los pone a su servicio, los maneja y los usa en beneficio propio. Y cuanto más progresa, tanto mejor hace rendir a estos seres su utilidad para la vida humana.

Vemos, así, que el dominio humano de las cosas y de los seres irracionales no significa

que éstos nos lo den todo hecho. Al contrario, el hombre tiene que arreglárselas de forma que haga rendir a la naturaleza lo que ella inmediatamente no le da. Debemos «producir» para sacarle a la naturaleza todo el provecho que ésta, trabajándola, puede proporcionar a nuestra vida. Ni tampoco perdemos la superioridad sobre los seres de la naturaleza por trabajarlos en provecho nuestro. Por el contrario, siendo el modo de hacer que dichos seres den a nuestra vida lo que por sí solos no le pueden ofrecer, el trabajo les hace servir más, y de un modo mejor, a nuestras necesidades; por lo cual, aunque exige un esfuerzo, no pone al hombre por debajo de las cosas, sino a las cosas bajo el dominio o señorío del hombre.

Tal es el sentido del trabajo y de la producción cuando no se pervierte el verdadero orden, que es el que se deriva de la superioridad del ser humano, tanto sobre los seres naturales como sobre los artificiales. Todos estos seres están destinados al servicio de la persona humana; y el hacerles rendir este servicio no se opone realmente a la categoría o dignidad propia del hombre, nada más que en el caso de que el trabajo y la producción esclavicen y absorban nuestras energías de tal modo que hagan imposible el atender a las necesidades superiores de la vida.

Poner la inteligencia al servicio de las necesidades materiales no es una degradación, siempre que ello se haga como un medio para hacer posible el cultivar otros valores más altos. Pero si el hombre no se aplica a éstos, si su entendimiento no se ocupa más que en trabajar y producir, la dignidad de la persona humana no consigue todo su nivel, y se encuentra, de hecho, rebajada, verdaderamente deprimida. Porque aun siendo verdad que ni siquiera entonces nos igualaríamos a los seres meramente irracionales, sin embargo, no conseguiríamos tampoco todo lo que nos corresponde como seres dotados de razón y hechos para algo más que para sentir y satisfacer esas necesidades físicas que también sienten y satisfacen a su modo todos los animales.

El dominio humano de los seres que no tienen razón se confirma en el hecho del trabajo; pero se desvirtúa y se falsea cuando éste nos ocupa de tal modo que en la práctica impide el atender a las necesidades del espíritu, que también son derechos y deberes basados en la dignidad del ser humano.

EL ÚLTIMO FUNDAMENTO DE LA DIGNIDAD PERSONAL DEL SER HUMANO

Cumpliendo la totalidad de sus deberes —los relativos a las necesidades materiales y los que corresponden a las necesidades del espíritu—, el hombre actúa de acuerdo con su nivel o rango de persona. Ningún hombre, en efecto, es puro espíritu, pero tampoco es un ser irracional. Nuestra categoría de personas nos viene justamente de tener libertad y entendimiento, que no son atributos materiales, sino espirituales.

Ocurre, sin embargo, que así como los seres irracionales no tienen culpa alguna en carecer de entendimiento y libertad, tampoco el ser humano tiene arte ni parte en el puro

hecho natural de estar provisto de ambos. Si se entiende por mérito el mérito moral, es decir, no cualquier importancia o calidad, sino la que se adquiere por virtud de un acto voluntario, es evidente que, como ninguno de los hombres se ha dotado a sí mismo voluntariamente del entendimiento y de la libertad de que dispone, el tener ambas cosas no es nada meritorio, aunque sea, sin embargo, de tal importancia, que sin ello no seríamos personas.

Todo hombre es persona porque así le han hecho; lo mismo que los animales y las cosas son impersonales porque les han hecho ser así. La última razón, el fundamento radical de la categoría de la persona humana, no puede ser, por tanto, el hombre mismo, ni mucho menos los seres inferiores a él, sino un ser superior a todo hombre y capaz de infundir razón y libertad en la materia de que estamos hechos. Ese ser superior, que ha dado al hombre la categoría de persona al darle entendimiento y libertad, es, también él mismo, un ser provisto de categoría personal —ya que nadie puede dar lo que no tiene —, pero no de una simple categoría personal humana, sino de la categoría personal divina. Es, por tanto, Dios.

Dios es también la causa definitiva y más profunda de los seres que carecen de razón y no poseen la categoría de personas. Obrando libremente, ha creado unos seres provistos de entendimiento y libertad, y otros seres sin ninguna de ambas cosas. Y aunque todos son efectos suyos, los que tienen la categoría de personas pueden además considerarse, con toda exactitud, «hijos de Dios». Los demás seres no gozan de capacidad para este título, o, mejor dicho, Dios no se la ha dado. Dotado, en cambio, de ella, el hombre, por ser persona, constituye una imagen de la Divinidad; y por eso es señor de la naturaleza en la que vive, aunque esto sea a costa de un esfuerzo, pues no es lo mismo ser el propio Dios que una imagen de Él.

El esfuerzo del hombre por dominar el mundo no alcanzaría buen éxito si, por su parte, los seres irracionales no hubieran sido radicalmente puestos por Dios al servicio de la existencia humana. Si estos seres hubieran sido hechos de tal modo que el hombre no pudiera aprovecharlos, todo nuestro trabajo sería vano; porque es cierto que el esfuerzo del trabajo transforma la naturaleza material y la hace rendir en beneficio del hombre, pero hace falta que, antes de adaptarla a estas necesidades, ella misma sea apta para esa transformación.

El mismo Ser que ha creado al ser humano, ha creado también los medios convenientes para su vida y sus necesidades. Le ha dado entendimiento y libertad, haciéndole, así, persona, y ha puesto a su disposición los convenientes medios materiales que esta clase de persona necesita por no ser un espíritu sin cuerpo, sino únicamente un ser humano, un compuesto de espíritu y materia, que tiene, por consiguiente, que enfrentarse con necesidades materiales.

II. Persona y sociedad

LA NATURALEZA SOCIAL DE LA PERSONA HUMANA

El ser humano vive en sociedad, o sea, convive o coexiste con otros seres de su misma especie. La palabra misma «sociedad» significa un conjunto de personas que efectivamente viven juntas, en el sentido de que las vidas individuales de las mismas se enlazan y conectan entre sí. Y la vida social —la coexistencia o convivencia humana— se da en todos los casos en que hay hombres que se influyen y condicionan mutuamente, aunque puedan hallarse separados por una gran distancia. Convivir, tener vida social, no es el simple hecho físico de estar cerca los unos de los otros, sino la realidad, mucho más profunda e importante, de que cada cual haga su vida teniendo que contar de alguna forma con las vidas de los demás.

Y, en efecto, no existe ningún hombre que sea completamente independiente de toda sociedad. Venimos a la vida como fruto de la convivencia de unos seres que, sin habernos previamente consultado, nos han traído al mundo. Y en los primeros años de la vida estamos en una estrecha relación con esos mismos seres, que cargan con la tarea de cuidar de nuestro frágil y precario ser, incapaz, por sí solo, de mantenerse y de desarrollarse. La vida es, pues, para cada uno de los hombres, durante toda esta primera etapa, algo íntimamente dependiente de lo que otros hombres quieran hacer por ella.

Sin embargo, en esa misma etapa, en la que más que nunca estamos a merced de lo que quieran hacer otras personas, nuestra manera de convivir con ellas no es por completo activa y personal, sino más bien al contrario: en gran medida, impersonal y pasiva. Más tarde, el hombre empieza poco a poco a desligarse, a adquirir una agilidad y una soltura que le van gradualmente haciendo dueño de su propia vida, hasta que acaba por asumir, personalmente, la responsabilidad de ella, como señor de sí mismo y de sus propios actos. Y es entonces, al final de este proceso, teniendo ya el dominio del ser que se nos ha dado, cuando podemos en realidad vivir con los demás, cruzando nuestra existencia con la suya, de un modo personal y plenamente humano.

Pero esta posibilidad de convivencia ¿va acompañada de la necesidad de convivir? ¿No puede uno vivir su propia vida sin tener que enlazarla y complicarla con las de los demás? Si así en efecto fuera, la convivencia no tendría otro sentido que el de una asociación enteramente libre, como la que se establece, por ejemplo, cuando varias personas se unen para formar una entidad turística, un «club» deportivo, etc.; y sus fines serían diferentes de los que son más necesarios en la vida. Para ello haría falta, sin embargo, que, una vez alcanzada su plenitud, el individuo humano tuviera de verdad capacidad para hacer por sí solo, sin ayuda de nadie, todo lo que es preciso para atender de un modo suficiente a sus necesidades. Pero vemos que no acontece así, tanto si nos

fijamos en las necesidades materiales como si reparamos en las necesidades del espíritu.

En primer lugar, no ya simplemente un hombre solo, sino una familia aislada, no tendría capacidad para otra cosa que para arrastrar a duras penas una existencia mísera y expuesta a toda clase de peligros. Siendo muchas y muy diversas entre sí las actividades que hacen falta para satisfacer las más elementales necesidades de la vida, cada uno de los miembros de una pequeña agrupación humana se vería forzado a recargarse con mil ocupaciones y, en consecuencia, a desempeñar la mayoría de ellas de un modo rudimentario y deficiente. Por eso, el ser humano, que tiende naturalmente al bienestar, también tiende de un modo natural a convivir en agrupaciones más extensas que la que constituye la familia y en las que le sea posible una mayor y más cómoda satisfacción de las necesidades materiales.

Dividiendo el trabajo, repartiéndolo entre un suficiente número de hombres, se hace posible que éstos rindan más y mejor que si cada uno de ellos tiene que hacerlo todo o casi todo. La división del trabajo y el intercambio de los productos son los medios ordinarios y normales del bienestar material, al que los hombres naturalmente aspiran. De ahí que el hombre sea por naturaleza un ser social, ya desde esa primera zona de su vida que está impulsada por la tendencia a satisfacer las necesidades materiales de la mejor manera posible.

Si ahora pasamos a las necesidades del espíritu, el fundamento de la convivencia se nos presenta todavía más claro. Ante todo, esta clase de necesidades requiere, para poder atenderlas, que las exigencias materiales estén cubiertas y satisfechas de un modo suficiente y decoroso. De lo contrario, el hombre se ve acuciado por las que son más apremiantes en la vida y no puede tener el tiempo ni el estado de ánimo precisos para elevarse a los valores superiores de la ciencia, del arte y de la religión. Si el cuidado excesivo y la preocupación exagerada por los bienes puramente materiales son incompatibles con el trato de los valores supremos, no menos cierto es que la deficiente satisfacción de las necesidades primordiales de la vida nos priva del sosiego y de la paz que hacen falta para atender debidamente a las necesidades y a las conveniencias del espíritu. Y como quiera que la convivencia permite una mejor satisfacción de las necesidades materiales de la vida, que condicionan a su vez las del espíritu, éstas no sólo se benefician de la vida social, sino que también la requieren como una cierta base.

Pero no sólo nos da la convivencia la base material que es necesaria para atender a las necesidades superiores, sino que también nos suministra otras condiciones, igualmente precisas, para atender a estas necesidades. En lo que toca a la religión, la convivencia nos permite adquirir la formación sobrenatural, que normalmente nos llega por medio de otros hombres, y también el que éstos nos ayuden en la práctica de las virtudes correspondientes, por medio del ejemplo y de la corrección fraterna. Y permite también que cada uno de nosotros, a su vez, se comporte igualmente de una manera activa —y no sólo como un pasivo beneficiario— en la propagación (apostolado) de esta clase de bienes.

La vida contemplativa, la que se aparta de los asuntos ordinarios y reduce todo lo posible los menesteres prácticos, no es antisocial, porque a través de la oración redunda

en beneficio de los demás hombres; pero es una forma excepcional de vida. La mayoría de los hombres se sienten llamados a vivir en medio de las actividades y de los menesteres del mundo, y esto, desde un punto de vista sobrenatural, no es en sí mismo un defecto, sino una vocación, cuando se trata de vivir en el mundo todas las virtudes naturales y sobrenaturales de que es capaz el hombre asistido por la fuerza de la gracia. Y es evidente que quien así se entrega a las tareas ordinarias de la vida tiene en la convivencia, es decir, en el trato de los demás hombres, no sólo la ocasión, sino también el frecuente y más normal motivo para el ejercicio del amor al prójimo, que se deriva del amor a Dios.

Por último, la participación en la ciencia y en el arte sería, en la mayoría de los casos, sumamente pobre, si por no haber convivencia no fuera posible la comunicación que las personas mejor dotadas pueden hacer de esta clase de valores. Ya esas mismas personas tendrían, por su parte, muy graves dificultades para el cultivo de esos mismos valores, si las demás no les descargaran o ayudaran en las tareas precisas para atender a sus necesidades materiales. Por eso es justo que haya en la sociedad una mutua ayuda o prestación recíproca de servicios, de modo que los hombres más dotados para el arte o la ciencia reciban de otros hombres servicios o beneficios materiales, y, a su vez, los segundos reciban de los primeros la comunicación del arte o de la ciencia.

Nada de esto es posible sin la convivencia. Es lógico, por tanto, y obligado, afirmar que, lo mismo por sus necesidades materiales que por las del espíritu, el hombre es, naturalmente, un ser social. Convivir, vivir en sociedad, es, con sus ventajas y sus inconvenientes, algo a lo que el hombre está impulsado por una íntima tendencia natural, que no es solamente un instinto, sino también una fuerza de la que el hombre puede ser consciente. Por eso mismo, tenemos capacidad para reflexionar sobre ella y ajustarla a unas normas por virtud de las cuales la convivencia sea ordenada y justa.

IGUALDAD Y DESIGUALDAD DE LOS HOMBRES

El fundamento de la convivencia es —en resumen— la necesidad en que nos vemos de ayudarnos los unos a los otros para la mejor adquisición de los bienes que todos precisamos. La sociedad descansa, por consiguiente, sobre este doble hecho: primero, las personas que la forman han de satisfacer unas necesidades esencialmente iguales para todas; segundo, estas mismas personas, para cubrir esas necesidades, necesitan a su vez complementarse, es decir, ayudarse mutuamente.

Pues bien, tanto el tener unas necesidades comunes como el haber de ayudarse mutuamente para satisfacerlas constituyen un signo y una prueba de que hay una esencial *igualdad natural* entre los hombres. Si los seres humanos fueran tan distintos unos de otros que no hubiese entre ellos ninguna coincidencia natural, no podrían tener necesidades comunes que les obligaran a ayudarse entre sí. La sociedad, que es positivamente una unidad o comunidad de vida, supone, así, en los hombres, una unidad o comunidad de ser.

Recordemos aquí lo que ya en el capítulo anterior habíamos visto sobre la dignidad de la persona humana. Todo hombre, por ser una persona, tiene una categoría o dignidad que le hace superior a los seres que carecen de razón; pero esa categoría o dignidad, como es algo que todo hombre posee, no distingue, en concreto, a ningún determinado ser humano. Ningún hombre —decíamos— es más persona que otro; lo que puede ocurrir es que, de hecho, alguien sea mejor, o peor, persona. Las diferencias de moralidad, como también las físicas y las de inteligencia, y, en general, todas las que indudablemente hay entre los hombres, son desigualdades entre seres que no obstante coinciden en poseer la dignidad de la persona humana y que tienen, por tanto, una profunda igualdad natural.

Venimos a parar, por consiguiente, en lo mismo que habíamos observado reflexionando sobre la sociedad. Tanto si queremos atender a la dignidad de la persona humana como si nos apoyamos en el hecho de que los hombres tienden naturalmente a convivir, el resultado es el mismo: todo ello supone una esencial igualdad de naturaleza entre los hombres. Todos somos personas y todos necesitamos convivir y prestarnos servicios mutuamente. Y es que todos, también, pertenecemos a una misma especie y tenemos, así, una naturaleza esencialmente idéntica, la cual, sin que ninguno se la deba a sí mismo, es lo que nos hace ser, por voluntad divina, hijos de Dios y, en consecuencia, hermanos los unos de los otros.

Ya en los propios hermanos por la sangre, hay, sin embargo, diferencias perceptibles y a veces muy marcadas, en el carácter, el temperamento, la sensibilidad, la inteligencia, etc. Estas diferencias no son todas producto de la distinta forma de tratar los padres a los hijos, ni tampoco, exclusivamente, un resultado de la manera en que éstos libremente se comportan, o de la forma en que la sociedad los acoge, con los obstáculos y las oportunidades que respectivamente les ofrecen. Hay también diferencias naturales, congénitas, o sea, desigualdades con las que los propios hermanos por la sangre vienen ya a la vida y que, por esto, deben de distinguirse de las que van a existir posteriormente, unas veces con razón y otras sin ella.

Y lo mismo sucede, en general, entre todos los miembros de la gran familia de los hombres. Es verdad que tenemos una naturaleza esencialmente idéntica; pero hay a la vez entre los hombres dos especies o clases de desigualdades: unas naturales o congénitas, y otras voluntaria o involuntariamente «adquiridas» a lo largo del curso de la existencia personal de cada cual. Tan cierto es que los hombres somos naturalmente iguales, porque pertenecemos a una misma especie, como que somos naturalmente desiguales, porque las diferencias que tenemos no son sólo adquiridas, sino que hay muchas que, aunque tardan a veces en manifestarse, las traemos ya al mundo desde el momento en que venimos a él. Y no hay contradicción en que seamos a la vez naturalmente iguales y naturalmente desiguales, porque somos iguales en la naturaleza de la especie a que pertenecemos, y desiguales en la naturaleza individual que cada uno de nosotros tiene.

Cada hombre realiza a su manera, con las correspondientes diferencias, esa forma de ser que tienen en común todos los hombres. Tal manera de ser, que los seres humanos

compartimos y que en cada hombre se reviste de modos diferentes, es el fundamento del deber de tratarnos los unos a los otros como seres esencialmente iguales, todos hijos de Dios. Porque las efectivas diferencias que al mismo tiempo hay, es razonable que las tengamos en cuenta cuando son naturales o si han sido adquiridas de una manera lícita, pero nunca aplicarlas de tal modo que vengan a ofender la dignidad de la persona humana, obligando a unos hombres a vivir como si fueran de distinta especie.

La natural diversidad de aptitudes y de inclinaciones no solamente no es perjudicial, sino que constituye algo perfectamente útil y muy beneficioso para la sociedad y, en consecuencia, para todos sus miembros. La división del trabajo, que es una condición para que este sea mas eficaz y provechoso, debe basarse en las diferencias naturales que hacen que cada hombre se sienta más llamado al tipo de actividad que mejor cuadra con sus inclinaciones. Respetar y encauzar las desigualdades de esta clase, de forma que redunden en beneficio de todos, es una norma de buena organización social, siempre que se procure dar a todos las oportunidades necesarias para manifestar sus aptitudes personales.

En general, las diferencias entre los hombres, sean naturales o adquiridas, deben subordinarse a dos principios: el de la «dignidad de la persona humana», que requiere que todos satisfagan sus necesidades materiales y espirituales, y el del «amor al prójimo», que no se opone al legítimo provecho personal de cada cual, pero lleva a comportarse de manera que no sólo se respeten los derechos de todos los demás, sino que activamente se procure el mayor bien posible para ellos. Y a su vez nada de esto está reñido con el deber de reconocer y respetar la valía personal de cada hombre y las consecuencias que de ella se derivan, porque, de lo contrario, sería envidia, y no precisamente caridad, lo que de veras estaríamos sintiendo.

Hay deberes y derechos que se basan en las diversas aptitudes naturales y en el distinto comportamiento personal de cada ser humano, pues aunque es cierto que todos tenemos razón en exigir que se nos trate como personas, no tendríamos ninguna en creernos provistos de idéntica capacidad e inteligencia, ni tampoco en querer que se equipare el trabajo honesto y eficaz con el descuidado y perezoso. El hecho de poseer la dignidad de la persona humana no se confunde con la soberbia de creer que ningún hombre valga más que uno mismo, ni justifica el abandono o la desidia en el cumplimiento del trabajo. A lo que sí se opone la dignidad de la persona humana es que a quien cumple sus obligaciones de acuerdo con su capacidad y su aptitud se le trate lo mismo que si no lo hiciera; como si un número más o menos grande de los hombres fuera solamente un instrumento para el bienestar de los demás.

LA INDIVIDUALIDAD DE LA PERSONA Y LA UNIDAD DE LA SOCIEDAD

Si no se la falsea, la sociedad es un conjunto de personas en número bastante para que todas ellas, merced a la mutua ayuda, puedan lograr los bienes que el individuo y la familia por sí solos no serían capaces de obtener. Este mutuo ayudarse las personas que

forman la sociedad es algo parecido a lo que ocurre, dentro de un ser viviente, entre las partes de que éste se compone. Cada una de esas partes tiene una función que es precisa al conjunto; y el organismo entero marcha bien cuando cada uno de sus miembros realiza adecuadamente su función, por disponer de las condiciones necesarias.

Igual que en la sociedad, en un organismo vivo la unidad no consiste en que cada una de las partes haga precisamente lo mismo que las otras, sino en que cada cual haga «lo suyo». Y así, en el ser humano las diversas funciones corren a cargo de órganos diferentes que están «especializados» en sus respectivos oficios o papeles; de modo que la perturbación de alguno de estos órganos redunda en perjuicio de la persona entera. Ésta es una unidad, y el modo de funcionar sus diferentes partes trasciende, para mal o para bien, a la totalidad del individuo. Y aunque no con tanta analogía, algo parecido se percibe en el funcionamiento de una máquina. Es necesario que las diversas partes cumplan bien sus respectivos fines, para que la máquina entera rinda plenamente su servicio.

Aunque la sociedad es más semejante a un organismo vivo que a una máquina, en realidad tampoco se identifica con él. Porque es verdad que cada ser humano es como una parte de la sociedad en que se integra, pero no es lo mismo ser «como una parte» que ser sencillamente parte y nada más, agotándose en ello todo lo que se es. Esto último es lo que les ocurre a cada uno de los diversos órganos que hay en un cuerpo humano. El corazón, las manos, el cerebro y cualquier otro órgano de los que constituyen nuestro cuerpo no son seres completos, sino simples partes, y lo mismo les pasa a las potencias humanas, aun a las superiores —la inteligencia y la voluntad—. Es el hombre entero quien verdaderamente constituye un ser cabal, y sus miembros no tienen más sentido que el de servir al todo que componen.

Si nos fijamos en lo que pasa en cada hombre podremos ver que cada una de las partes que hay en nuestro organismo tiene una doble clase de unidad con las partes restantes. En primer lugar, la unidad que procede de constituir todas las partes un solo y mismo cuerpo, por la continuidad que hay entre ellas; de modo que la unidad entre las partes de un mismo organismo humano, por distantes que se hallen entre sí, es mucho mayor que la que pueda haber entre cualquiera de ellas y otra que pertenezca al cuerpo de otro hombre, aunque éste y el primero estén, como se suele decir, codo con codo.

A esta primera clase de unidad que hay entre los miembros de un mismo ser humano se la llama «unidad de continuidad». Pero existe, además, otra unidad, tan íntima y más que ésta, entre las partes de un mismo ser humano: la que se denomina «unidad de orden». Todas ellas funcionan, en efecto, de un modo coordinado, colaborando en beneficio del conjunto al cual se subordinan. Coordinarse las partes entre sí y subordinarse cada una de ellas al todo que componen es la unidad de orden que realmente se advierte, junto a la que llamamos unidad de continuidad, entre los miembros de un organismo humano y, en general, entre todas las partes de un mismo ser viviente.

Para que el conjunto de personas que forman la sociedad fuese realmente idéntico al conjunto de miembros de un organismo vivo —sin otra diferencia que el tamaño y la complejidad mayor—, sería preciso que el primero tuviera las dos clases o especies de

unidad que acabamos de ver en el segundo. Mas no es así. Pues aunque existe dentro de la sociedad —sobre todo, cuando ésta funciona bien— una unidad de orden, lo que en cualquier caso es evidente es que no existe unidad de continuidad. Las personas humanas que conviven no constituyen un solo organismo físico. En la sociedad hay tantos organismos de esta clase como personas humanas la componen; a pesar de lo cual puede existir una unidad de orden.

¿Qué unidad de orden cabe que haya entre seres completos, como lo son las personas humanas, que no pueden ni necesitan mantener una unidad de continuidad física? Ya vimos, al comienzo del capítulo, que la convivencia o coexistencia humana es cosa diferente de la materialidad de estar los hombres cerca los unos de los otros. Si ni siquiera hace falta la cercanía física, mucho menos podría ser indispensable para la sociedad el que los seres humanos hicieran el imposible de constituir, verdaderamente, un solo cuerpo.

Pero los seres humanos son capaces de mantener entre sí una unidad más íntima que la puramente física. Tal unidad consiste en que todos aspiren, voluntariamente, a un mismo fin. Es ésta, pues, una «unidad moral» en el sentido de que no tiene un carácter material, sino que radica en el espíritu de las personas humanas. Los hombres no solamente tenemos un instinto que nos hace vivir en común. También somos capaces de entender que esto nos es preciso para atender mejor a nuestras necesidades, y de ahí que nos prestemos a ayudarnos los unos a los otros. No somos un rebaño, sino seres provistos de entendimiento y de libertad; de modo que aunque instintivamente tendemos a convivir, también somos capaces de comprender los beneficios que la sociedad reporta y de querer, haciéndonos cargo de ellos, coordinar nuestras vidas.

Conviene, en suma, a la sociedad una unidad de orden distinta de la que existe entre los miembros de un mismo cuerpo humano. Como ninguno de estos miembros es persona, su coordinación con los demás y su subordinación al conjunto no tienen nada que ver con el hecho de querer un fin común. Querer y no querer —e incluso querer aprovecharse de ese mismo fin, en excesivo beneficio propio— es cosa que sólo hacen las personas, usando, y en ocasiones abusando, de su libre albedrío. La más honda unidad entre personas, y la más propia de su naturaleza, es, pues, la que se engendra en la armonía de sus voluntades cuando éstas tienen por objeto un fin común.

III. El bien común

LA SOCIEDAD Y EL BIEN COMÚN

Al final del capítulo anterior vimos que la unidad de la sociedad consiste en que las personas que conviven tengan un «fin común». Esto no significa que no pueda aspirar cada persona a su respectivo fin particular. Querer todos un cierto fin común es perfectamente compatible con que cada cual tenga, también, su propia y personal aspiración, siempre que ésta realmente no se oponga a aquel fin. Si las personas que forman la sociedad pretenden lograr algo que a todas les convenga, lo lógico es que adapten a este fin los fines particulares respectivos; y no es necesario para ello que se suprima todo fin particular; basta con impedir los que se opongan a la realización del fin común.

A ese fin común que no se opone al bien particular de cada cual, pero que exige que las voluntades se sometan a lo que es conveniente para todos, es a lo que se llama «bien común». El bien común de la sociedad consiste, pues, en algo que puede beneficiar a todas las personas que la forman, y a lo que todas ellas pueden tender, por tanto, de un modo natural. Cabe, sin duda, que haya muchos casos en los que sea precisa la coacción para que todos los miembros de una sociedad tiendan efectivamente al bien común y no se separen de él por buscar solamente el bien privado. Pero en todos estos casos la fuerza que hay que ejercer sobre algunos miembros de la sociedad debe estar destinada a suprimir otra previa coacción: la que esos mismos miembros de la sociedad quieren hacer a otros al pretender utilizarlos como medios para fines privados egoístas. Lo que de ningún modo es natural es que unas personas sean tratadas como simple instrumento para otras, que es lo que ocurre cuando en la sociedad no buscan todos el fin o bien común, sino únicamente, cada cual, su propio bien privado, aun a costa del bien de los demás.

Tratando de la naturaleza social de la persona humana, la sociedad se nos apareció como algo que responde a la necesidad, en que todos los hombres nos encontramos, de ayudarnos los unos a los otros. La sociedad es algo necesario para que esta mutua ayuda sea posible. Pero es entonces claro que el fin de la sociedad no puede serlo el beneficio de uno o varios hombres solamente, ni siquiera tampoco el de la mayoría, sino el de todas las personas que conviven. Formada por personas, la sociedad no puede tener por fin el bien de una o el de varias de ellas, sino el bien común, o sea, el de todas. Pues ninguna persona es naturalmente un puro y simple medio para otra, aunque en la práctica puede darse el caso de que se la utilice de ese modo, y hasta el de que ella misma lo consienta en evitación del mal mayor que en determinadas circunstancias le puede sobrevenir.

Precisamente porque la sociedad o convivencia está basada en la necesidad de que los hombres se ayuden mutuamente, toda persona humana está llamada a ser un cierto medio para el bien de las otras. Pero si todas son medios entre sí, es que todas, a la vez, son igualmente fines. No es antinatural que el hombre haga de medio para el hombre. Si esto fuera realmente violento, la sociedad también tendría que serlo, y la única forma de existencia humana verdadera sería la enteramente solitaria en la que nadie ayudaría a nadie. Ayudarse los unos a los otros es hacer, a la vez, todos, de medio; pero de esta manera nadie consiste en ser un simple medio para el bien de los otros, ya que justamente porque todos actúan como medios para todos, acontece igualmente que todos son, al mismo tiempo, fines.

En la vida social cada persona humana debe prestar y recibir ayuda. De lo contrario, la convivencia no tendría el sentido de una ayuda mutua entre los hombres, y si este sentido constituye realmente el fin de la sociedad, todas las personas que la integran deben subordinarse al bien común, y todas, asimismo, han de tener derecho a participar personalmente en él. No se podría hablar de mutua ayuda si se tratara de lograr un bien que, exigiendo el esfuerzo o trabajo de todos, sólo aprovechara a un cierto número, más o menos grande, de las personas que forman la sociedad. Por consiguiente, es preciso decir que el bien común no es únicamente el que requiere que todos hagan algo por lograrlo, sino también aquel en el que todos pueden participar y del que tienen derecho a beneficiarse.

En realidad, es esto último lo que define esencialmente al bien común, de modo que lo primero no es más que una condición a la que todos han de someterse para tener derecho a lo segundo, cuando se trata de cosas que los hombres consiguen gracias al esfuerzo o trabajo de todos. Tan absurdo, en efecto, es que participen en el bien común así logrado quienes voluntariamente se sustraen a hacer algo por él, como que quede excluido de su provecho quien prestó su concurso para conseguirlo.

El fin de la sociedad no es lograr entre todos el bien común. Porque puede ocurrir que este bien se consiga entre todos y que después no todos participen en él, o, al menos, no participen en la medida y grado convenientes, porque haya personas que se beneficien con exceso. Lo lógico y natural es que el bien conseguido entre todos beneficie a todos, de manera que afecte a cada uno en proporción a la valía de su esfuerzo, aunque sin olvidar en ningún caso que la sociedad está formada por personas y que todas ellas tienen el derecho a satisfacer sus necesidades materiales y espirituales, como también el deber de poner los medios oportunos (siempre que efectivamente los posean y estén en condiciones de aplicarlos).

Que el bien común exija el esfuerzo de todos los que han de beneficiarse de él no significa que ese mismo bien consista en tal esfuerzo. El esfuerzo mismo no es, de suyo, inmediatamente, un bien. Lo es de un modo indirecto, por sus resultados. Si se le quiere es porque se piensa que algún bien se consigue con él. Y este bien, en el caso a que nos estamos refiriendo, es el bien común, que se consigue por el esfuerzo común. Por eso lo primordial es querer, en efecto, el bien común, o, lo que es lo mismo, el bien de todos.

Y hay dos modos de querer el bien común: uno adecuado y otro inadecuado. Porque

cabe querer el bien común únicamente como un simple medio para lograr un bien particular: el propio bien privado. Y para ello no es indispensable el querer adueñarse de la totalidad del bien común. Basta con que se mire a éste como algo «que no hay más remedio» que obtener para lograr así aquel bien particular que de otro modo no podría conseguirse. Cuando esto ocurre, se quiere el bien común como se quiere la amarga medicina o la molesta operación quirúrgica, que son indispensables para lo que de veras se apetece. (La restauración de la salud exige ciertos medios que, aunque no son queridos en sí mismos, no hay más remedio que quererlos por sus frutos, cuando éstos no se pueden obtener de otra manera.)

Sin embargo, en sí mismo el bien común no tiene por qué ser mirado de ese modo. Nada hay en él que sea objetivamente torpe o deficiente. Lo que de un modo objetivo puede resultarnos enojoso es el esfuerzo que hay que hacer para lograrlo. Pero también existen bienes particulares o privados que requieren esfuerzo. La diferencia estriba en que subjetivamente el bien común nos puede molestar como común, es decir, por el hecho de que otros puedan participar en él, y esto no solamente cuando ocurre que hay que dividir el beneficio, sino también en casos en que la división no es necesaria, ni siquiera posible, como pasa con los bienes culturales. Un mismo conocimiento, por ejemplo, puede ser tenido íntegramente, sin que haya que fragmentarlo o repartirlo, por una pluralidad de personas; y, sin embargo, es posible que a alguna o a todas ellas les moleste el que este conocimiento esté generalizado y compartido. Cabe que cada una lo quisiera tener para sí sola, y no únicamente por los beneficios materiales que ello le podría acarrear, sino hasta por el puro orgullo de «tener la exclusiva» de tal conocimiento. Y cuando se trata de bienes materiales, es posible que alguien que posea todo lo que le es indispensable y mucho más —de forma que objetivamente no le haga ningún daño el que otro ser humano tenga lo mismo que él—, sin embargo, por razones subjetivas, pura y exclusivamente subjetivas, no se sienta a gusto con el hecho de que haya otro que tenga tanto como él.

Todos esos motivos subjetivos se oponen al bien común, y no basta encubrirlos o disimularlos; hay que eliminarlos de raíz para que el bien común sea querido en sí mismo y de una manera adecuada, pues solamente así puede la sociedad rendir sus beneficios para todos y ser, de un modo auténtico y al máximo, ese mutuo ayudarse los unos a los otros en que consiste su verdadera utilidad cuando ésta no es deformada por el egoísmo de los individuos y los grupos.

BIEN COMÚN Y BIEN PARTICULAR

Es, pues, el bien común el bien de todos. No se trata de nada que a título exclusivo se ordene por sí mismo al beneficio de ninguno de los seres humanos que conviven. Por el contrario, ha de beneficiar y aprovechar a todos, y por eso se llama bien común. Lo que beneficia a un solo hombre, a título exclusivo y personal es, aunque esté dentro de lo honesto, un bien particular.

El bien común no es la simple suma o colección de los bienes particulares existentes en una sociedad. Cada uno de estos bienes tiene su propio dueño y, por tanto, el conjunto no es realmente común a las personas que forman la sociedad, sino algo dividido en tantas partes como poseedores haya. Además, la suma o colección de los bienes particulares existentes en una sociedad es independiente de que en ésta haya muchos o pocos poseedores, y no cambia de valor si alguno o varios de ellos son privados de su bien particular. El resultado matemático es el mismo, mientras que el bien común exige, por ser bien *para* todos, que nadie deje de participar en él y que cada uno tenga algo, de tal modo y manera que no haya perjuicio para nadie.

Como se ve, el bien común no excluye el bien particular. Así como el fin común de los seres humanos que conviven permite la existencia de los respectivos fines particulares de cada uno de ellos, siempre que éstos se adapten a aquel fin, también los bienes particulares son compatibles con el bien común, con tal de que se acomoden y subordinen a él.

Y no sólo no excluye al bien particular. En realidad, el bien común exige que cada persona que convive tenga su propio bien. Una situación en la que nadie pudiera privadamente disponer de ningún bien sería un mal común, un mal de todos: lo bueno para todos es que cada cual pueda disponer personalmente de su respectivo bien privado, con la condición, que en ello está incluida, de que cada uno respete los derechos que tienen los demás, de tal manera que si no los respeta sea convenientemente sancionado. El bien de todos pide ciertamente que quien posee un bien particular con detrimento de los demás hombres reciba su merecido; mas de aquí no se sigue que todos hayan de carecer de bienes particulares o privados, sino al revés, que todos deben tenerlos, y no únicamente tal o cual persona o clase de personas a costa de las otras.

No hay por qué concebir el bien común de un modo negativo; mejor dicho, hay que entenderlo positivamente, ya que se trata de un bien, y no de un mal. Para cada uno de los hombres es un bien el poder disponer personalmente de los medios precisos para mantener y hacer su vida tanto en sus exigencias materiales como asimismo en las espirituales. Y como los medios de que un hombre puede libremente disponer son su respectivo bien particular, *el hecho* de que todo hombre posea un bien privado es un bien común: algo bueno y conveniente para todos.

Lo que no es bueno o conveniente para nadie es que nadie posea ningún bien privado. Y el que unos lo posean y otros no, sobre ser un mal particular para los que llevan la peor parte, es, a la vez, un mal para la sociedad, ya que la convivencia entre personas no puede ser normal, ni enteramente sana, si no es justa. En este caso hay, pues, un cierto mal común, aunque exista algún bien particular; y aun este mismo bien está tarado no sólo por el mal moral que constituye lo que en él pueda haber de violación de derechos ajenos, sino por la inseguridad que se deriva del descontento de los desposeídos.

A modo de resumen de lo que se acaba de decir, puede servirnos el siguiente esquema:

— que nadie tenga ningún bien privado: mal común sin bien particular,
— que unos tengan y otros no: mal común engendrado por el bien particular antisocial,
— que todo hombre tenga su propio y suficiente bien privado: auténtico bien común.

Observando este esquema, es fácil advertir que el bien común, más que una cosa, es una situación: una situación conveniente y provechosa para todos los miembros de la sociedad. Esta situación no consiste en que todas las cosas sean de todos, de tal manera que no sean de nadie, sino en que todo hombre tenga lo que precisa, pudiendo disponer personalmente de ello.

Por eso, el bien común, lejos de oponerse al bien privado, lo supone y exige. Pero también le exige y pone una condición: que exista y sea usado de manera que sirva al bien de todos. Nadie tiene derecho a ver en esto una lesión a sus particulares intereses, como no sea que estos intereses lesionen a su vez una finalidad que, lejos de ser mala, constituye el sentido natural de toda convivencia: la mutua ayuda entre las personas que conviven, el hacer entre todos que todos logren el máximo bienestar, disponiendo realmente de los medios precisos para ello.

No hay un efectivo bien común sin el correspondiente bien particular para cada miembro de la sociedad. El bien común no existe como algo independiente y separado de las mismas personas que conviven, sino como algo en lo que todas participan de un modo personal, igual que personalmente contribuyen a que este bien exista. Mas para ello mismo es necesario que cada persona tenga y use su bien particular, de modo que a la vez que las demás le ayudan, ella también ayude a las demás. Y en esto, y no en otra cosa, consiste el subordinarse al bien común, subordinación que es una consecuencia necesaria de la vida social cuando ésta se entiende como un beneficio para todos, que requiere también que todos igualmente estén dispuestos a prestarse servicios entre sí.

LA PRIMACÍA DEL BIEN COMÚN Y LA DIGNIDAD DE LA PERSONA HUMANA

La sociedad o convivencia no es un fin, sino un medio; pero un medio común o general para todas las personas que conviven. De ahí que el fin natural de la sociedad o convivencia sea, como hemos dicho, el bien común. En él tienen derecho a participar personalmente todos los miembros de la sociedad, los cuales, a su vez —como se dijo antes— deben subordinarse a él. Cabe preguntarse, sin embargo, si esta subordinación al bien común no ofende a la dignidad de la persona humana. La sociedad es para la persona, no la persona para la sociedad. Mas si se admite la primacía del bien común, ¿no se hace de la persona un simple medio, y de la sociedad, en cambio, un fin?

Para responder a esta pregunta y examinar a fondo la objeción, lo mejor es hacerse cargo claramente de la primacía de la persona sobre la sociedad. Sólo así puede verse si esta primacía se opone en realidad a la del bien común o es, por el contrario, compatible con ella. Cuando se afirma que la sociedad es para la persona, y no la persona para la sociedad, lo que se dice es una consecuencia de la dignidad de la persona humana. Dotado de libertad, el hombre es un ser completo y no una simple parte o mero órgano del conjunto social. La relación del hombre con la sociedad es muy distinta de la que

tienen con cada uno de nosotros las partes que nos componen. Es lo que ya veíamos en el capítulo «Persona y sociedad».

Las partes de que consta un ser humano son seres incompletos, simples partes. En cambio, cada uno de los hombres que forman la sociedad es ya un ser completo, provisto de la dignidad de la persona. De ahí que el conjunto de hombres que forman la sociedad sea diferente del conjunto de partes de que se compone cada hombre. Tal es la causa de que mientras que en cada ser humano las partes son simples medios para el todo, que es el hombre completo, en cambio en la sociedad ocurre exactamente al revés: es el todo social lo que hace de medio para cada uno de los hombres que conviven. Y es que éstos, por ser libres, tienen categoría de fines, mientras que las partes que componen a cada ser humano, como no poseen libertad, no tienen otro valor que el de simples medios para él.

La primacía de la persona sobre la sociedad significa, por tanto, que ésta, la sociedad, es naturalmente un medio para aquélla, la persona. La sociedad, el todo social, está al servicio de la persona humana. Pero persona humana es todo hombre. No hay ningún hombre que no sea persona. Por consiguiente, la sociedad es un medio para todos los hombres que la integran. Este bien de todas las personas que forman la sociedad es precisamente el bien común de ellas; y, en consecuencia, lo mismo da decir que la sociedad debe ser entendida como un medio para la persona, que afirmar que su objeto lo debe constituir el bien común de los seres humanos que conviven, a menos que la categoría de persona sea exclusivamente reservada para uno o varios de ellos. En este último caso, la primacía de la persona sobre la sociedad sería, en realidad, la primacía de uno o varios hombres sobre los demás hombres.

Lejos de ofender a la dignidad de la persona humana, el subordinarse al bien común es la manera de respetar la dignidad de todas las personas y de no hacer excepción con ninguna. La primacía del bien común sobre el bien particular no es la de la sociedad sobre la persona, pues ni la sociedad es el bien común ni la persona es su bien particular. Sostener la primacía del bien común sobre el bien particular es hacer que la vida social sea provechosa a todas las personas y no exclusivamente a una o varias. De ahí que el admitir tal primacía no sea supeditar a las personas al despotismo de la sociedad, sino al contrario: hacer que la sociedad, la convivencia, funcione como un medio provechoso para todas las personas que conviven.

Y es preciso, además, comprender que la subordinación al bien común no sólo es compatible con la dignidad de la persona humana, sino que es también la consecuencia más natural y lógica de dicha dignidad. A diferencia de los animales, que únicamente atienden a su respectivo bien particular, toda persona humana tiene capacidad para apetecer el bien común, abriendo su voluntad a unos valores más amplios que los que sólo pueden beneficiarle particularmente. Buscar el bien privado es algo que ya lo hace el animal. Querer el bien común sólo pueden hacerlo las personas.

También es cierto que sólo las personas se hallan en el caso de poder oponer su voluntad al bien común. Pero al sustituir el bien común por su propio bien particular, el hombre, sin dejar de ser persona, limita y empequeñece su voluntad, aprisionándola en un bien tan restringido que, tal como se le quiere, sólo podría beneficiar a quien

únicamente lo busca para sí. En esta situación, aunque la libertad de la persona no se extingue, se reduce a su mínima expresión. Monopolizado por un bien particular, y mientras se aferra a él y no sale del círculo del beneficio propio, el hombre no moviliza todo el poder de su libertad, ya que, teniendo capacidad para apetecer un bien más amplio, se reduce a querer únicamente su propio bien privado.

Querer el bien privado, apetecer cada uno su bien particular, no es de suyo ninguna imperfección. La imperfección consiste en querer «solamente» el bien particular, excluyendo el común o desentendiéndose de él. Si busco el bien común, si soy capaz de dilatar mi voluntad hasta hacerla querer el bien de todos, no excluyo mi propio bien, porque el bien común no es solamente el bien de los demás, sino también el mío. En cambio, si únicamente quiero mi bien particular, no quiero todo el bien que me es posible querer, sino al contrario, el mínimo: ya que lo menos que uno puede querer es el bien para sí, y lo máximo el bien para uno mismo y para los demás, o sea, el bien común.

Subordinarse al bien común es, realmente, elevarse, romper las ataduras que al ligarnos al bien particular impiden que éste se integre en el de todos, que es objetivamente un bien más alto. Porque, efectivamente, un bien es tanto más bueno o valioso cuanto mayor es el número de seres a los que puede beneficiar, lo mismo que una luz es tanto más intensa cuanto más grande el número de seres que puede iluminar. De ahí que el solo querer el puro y simple bien particular sea objetivamente una degradación, un verdadero rebajamiento de una voluntad que por naturaleza está capacitada para un bien superior y mucho más intenso. Y en lo que atañe a la dignidad «moral» de la persona humana, no se ve que el querer el bien común sea, por cierto, lo indigno moralmente, a menos que se confundan la dignidad moral y el egoísmo, y no se acierte a ver que el querer y procurar el bien de todos es magnanimidad y no bajeza.

IV. La justicia social

JUSTICIA Y BIEN COMÚN. LA JUSTICIA SOCIAL

Encerrarse en el bien particular negándose a procurar el bien común, es, como observábamos al final del capítulo anterior, una degradación, un verdadero rebajamiento de la dignidad de la persona humana. ¿Cabe decir que es también una injusticia? O inversamente, ¿obliga la justicia a una efectiva subordinación al bien común?

Para contestar a esta pregunta, hace falta, primero, analizar la idea de la justicia. Y lo que en ella ante todo se percibe es el concepto de una cierta igualdad o adecuación. Así como en el plano material una cosa se ajusta o adapta a otra cuando de alguna manera la iguala, análogamente, en el plano moral un hombre se comporta justamente con otro cuando le trata tal y como él merece ser tratado, en razón de los derechos que posee. Somos justos con alguien cuando nos ajustamos o atenemos a sus derechos. La justicia consiste, de este modo, en la igualdad entre lo que realmente se le hace a un hombre y lo que, por virtud de los derechos que posee, se le debe hacer.

La justicia supone, por consiguiente, algún derecho ajeno, ya que consiste en atenerse a él, o sea, en respetarlo, obrando en conformidad con lo que pide. Respetar uno mismo sus derechos propios no es, rigurosamente hablando, justicia. De un modo metafórico cabe llamarlo así, y es lo que pasa cuando a alguien, por ejemplo, se le dice que debe procurar ser justo consigo mismo. Pero el sentido cabal y más propio de la justicia es el que se da en el respeto o atenimiento de la voluntad propia a los derechos ajenos. En este sentido, una persona enteramente aislada, sin relación con ninguna otra persona, no podría ser justa, ni tampoco injusta. La justicia, igual que la injusticia, supone la convivencia, al menos, de dos personas.

Apliquemos todo esto al bien común. Desde luego, nadie puede decir que el bien común sea exclusivamente objeto de derecho ajeno. Como es, por naturaleza, el bien de todos, cada uno tiene su derecho propio a participar personalmente en él. De esta manera, con relación a cada persona, el bien común es objeto, a la vez, de derecho propio y de derecho ajeno. Por consiguiente, al negarse al bien común no se limita uno a prescindir de su derecho propio respecto de este bien, sino que se opone, además, a los derechos ajenos de que es objeto el mismo. Y al contrariar estos derechos realiza una injusticia. Es injusto, por tanto, negarse al bien común; y lo es, no de un modo metafórico, sino formal y estricto, porque quien se niega al bien común deja de atenerse y ajustarse a los derechos de las demás personas a ese mismo bien. En cambio, quien se atiene al bien común, no sólo pone su voluntad en un objeto adecuado a la dignidad de la persona humana, sino que se comporta justamente, ya que se ajusta o adapta a los derechos de los demás.

El cumplimiento de las obligaciones que entraña el bien común no debe, pues, mirarse como si fuera, de suyo, algo sublime y especialmente heroico y generoso. No tiene ni más ni menos rango que el propio de la justicia, la cual es, sin duda alguna, algo muy valioso, pero también, moralmente, una obligación. Subordinarse —o mejor dicho, elevarse— al bien común es, sencillamente, cumplir un deber; un deber de justicia, no con tal o cual hombre en concreto, ni siquiera con todos pero de forma que sea particularmente con cada uno, sino con todos a la vez y en general.

Este deber es diferente, por su objeto, del que también se tiene de ser justo con cada miembro de la sociedad particularmente considerado. Justo debe serlo todo hombre con todos los demás hombres. Pero hay dos maneras de ser justo con todos los demás: 1.ª, respetar el derecho que tiene cada uno de los otros a su respectivo bien privado; 2.ª, respetar el derecho que todos tienen en general al bien común. Lo primero se llama «justicia particular», no porque se deba practicar con uno o varios hombres solamente, sino porque, habiendo de ejercerse con cualquiera, siempre está referida a bienes particulares: en cada caso, el de un determinado hombre. En cambio, lo segundo se denomina «justicia general», porque su objeto lo constituye el bien común. Lo que en los actos de la justicia particular se respeta son los derechos particulares a los bienes particulares, mientras que en los actos de la justicia general lo que se respeta es el derecho común de todos al bien común.

La justicia particular y la justicia general son, pues, distintas porque son distintos sus objetos; pero no se excluyen mutuamente, puesto que tampoco estos objetos se excluyen entre sí. Ya vimos que el bien común no se opone al bien particular; únicamente, le impone una condición: que se le subordine. Lo mismo ocurre entre la justicia general y la justicia particular: la segunda se subordina a la primera. Esto equivale a decir que el poseedor de un bien particular pierde el derecho a él cuando se opone al derecho de todos al bien común. No hay, pues, ningún conflicto entre la justicia particular y la justicia general, porque continúa siendo cierto que hay que respetar el derecho de cada persona a su propio bien privado; lo que pasa es que nadie tiene derecho a un bien privado que se opone al común, y de este modo el gobernante no falta a la justicia particular cuando en nombre de la general hace que aquél se subordine a éste.

¿A cuál de estas dos formas de justicia puede corresponder lo que se llama la «justicia social»? ¿O es, tal vez, ésta una tercera forma de justicia? En un sentido muy amplio, toda justicia es algo naturalmente social, por dos razones: 1.ª, porque, como ya vimos, la justicia supone la convivencia, al menos, de dos personas; 2.ª, porque, al hacer que cada uno respete los derechos de los otros, la justicia mantiene la armonía social, a la que, en cambio, atenta todo acto de injusticia, que es siempre un acto de oposición e insolidaridad de alguien con alguien. Mas si toda justicia se puede llamar social, tanto por lo que implica como por lo que logra, es evidente que lo que se llama «la justicia social» tiene que ser social por algo más que por lo que lo es toda justicia. De lo contrario, se trataría de una simple redundancia y lo mejor sería, sencillamente, retirarla de la circulación.

La que hemos llamado «justicia general», la que directamente tiene por objeto el bien

común, cumple la condición de ser social por algo más que por las dos razones antedichas. Supone la convivencia y contribuye también a su armonía, en todo lo cual coincide con la justicia particular; pero a diferencia de ésta, que tiene por objeto el bien privado (se sobreentiende el bien privado legítimo, el que no daña a nadie), la justicia general tiene precisamente por objeto el mismo de la sociedad, el bien común. De ahí que la justicia general pueda, sin redundancia, ser llamada justicia social, no porque sea antisocial la otra, sino porque ella es social en el sentido más estricto y propio de referirse siempre y directamente al mismo bien que constituye la razón de ser de la sociedad o convivencia.

El famoso texto de Pío XI en el que se definen, en principio, las exigencias y las condiciones de la justicia social es una clara prueba de lo que se acaba de advertir. Dice, efectivamente, este texto: «lo propio de la justicia social es exigir de los individuos todo lo que es necesario para el bien común. Pero así como en un organismo viviente no se atiende suficientemente a la totalidad del organismo si no se da a cada parte y a cada miembro todo lo que éstos necesitan para ejercer sus funciones propias, de la misma manera no se puede atender suficientemente a la constitución equilibrada y al bien de toda la sociedad si no se da a cada parte y a cada miembro, es decir, a los hombres, dotados de la dignidad de persona, todos los medios que necesitan para cumplir su función social propia»[97].

Si se mira este texto en su conjunto, se nota que existen en él dos partes: una en la que se habla de lo que la justicia social pide o exige, y otra en la que se dice lo que da. La justicia social pide a los individuos todo lo necesario para el bien común; y les da los medios que hacen falta para que cumplan su función social propia. Esta función social, que aparece en el texto de Pío XI como algo compatible con la dignidad de persona, es evidentemente el cometido, la aportación personal de cada cual en la vida social, cuyo fin lo constituye el bien de todos. Es, pues, el bien común lo que la justicia social pretende y busca, tanto en lo que exige a las personas como en lo que les da. Y si ese es su objeto, si la razón y el título en que se funda no es otro que el bien común, al cual invoca lo mismo al exigir que al conceder, la justicia social se identifica con la que antes llamábamos justicia general, cuyo objeto directo no es el bien privado de nadie en particular, sino el bien común o general de todos.

La identificación de la justicia social con la general es el resultado que se desprende de un análisis lógico de las mismas. Sin embargo, un análisis histórico del uso de estos términos obliga a hacer algunas aclaraciones suplementarias. De ordinario, al hablar de la justicia social se piensa sobre todo y ante todo en los derechos de los «económicamente débiles» dentro de una determinada organización de la convivencia, a la cual, con razón, se llama injusta —socialmente injusta— por no reconocer esos derechos o por no hacer posible su ejercicio, aunque en teoría los acepte y proclame. Mirada de este modo, la justicia social no se refiere directa y propiamente al bien común, sino al bien particular que se ha de dar a quienes de hecho llevan la peor parte en la organización de la convivencia. La justicia social sería, por tanto, justicia particular.

Ahora bien, lo que esta forma de concebir la justicia social echa de menos no es

solamente el reconocimiento y el verdadero ejercicio de los derechos de todo un conjunto de personas, sino también una organización social en la que ello sea posible y efectivo. Lo primero es mirado como el efecto, y lo segundo como la causa. La justicia social va al fondo del asunto y apunta, por tanto, a él. Lo que exige es que haya una organización social de tal naturaleza, concebida y practicada de tal modo, que el bien particular de algunos hombres no prive a los otros hombres de su necesario bien particular. Pero esto es lo mismo que exigir una organización social basada en el bien común y que funcione como un medio para él, no para el exclusivo provecho personal de unos cuantos, sean pocos o muchos.

Sólo si se la entiende de este modo, teniendo como fin el bien común, merece efectivamente la justicia social el calificativo de social. Por consiguiente, considerada en sí misma, la justicia social es la propia justicia general, pues tampoco se trata de entenderla como una venganza de los que han sido injustamente tratados; pero por sus efectos ha de llevar consigo la reparación de los derechos de ellos y traducirse así en la posesión, por parte de los mismos, de bienes particulares que les corresponden y de los cuales habían estado privados.

JUSTICIA SOCIAL, JUSTICIA CONMUTATIVA Y JUSTICIA DISTRIBUTIVA

La justicia social o general no mira directamente al bien particular, sino al común, pero se traduce, como acabamos de ver, en bienes particulares para todos los miembros de la sociedad. Debe, pues, valerse de la justicia particular como de un instrumento a su servicio, igual que el bien común se vale en lo posible del privado, haciéndole rendir en beneficio de todos. Pero hay que observar que la justicia particular tiene dos formas o modalidades tradicionalmente conocidas con los nombres de «justicia conmutativa» y «justicia distributiva». Con cada una de ellas debe, pues, ahora compararse la justicia social.

«Justicia conmutativa» es la que en las mutuas prestaciones se deben los particulares entre sí. Esta justicia obliga a «corresponder» en la misma medida de lo que se «recibe». Así, en la compraventa, que es un caso de mutua prestación, y, en general, en todos los intercambios, la justicia conmutativa exige de ambas partes el respeto a la igualdad aritmética entre los bienes o servicios canjeados. Y se falta a esta forma de justicia no sólo cuando no se corresponde en absoluto a lo que se recibe, sino también cuando una de las partes da menos que la otra. Naturalmente, la justicia conmutativa no interviene en los casos de libre donación, que son todos aquellos en los que una persona da algo a otra sin exigirle nada. No hay entonces ningún modo de intercambio, ninguna reciprocidad estipulada y previamente aceptada o convenida por ambas partes. Pero en los casos en que efectivamente exista mutua prestación, la justicia conmutativa exige la igualdad entre lo que se da y lo que se recibe.

Y cabe plantearse esta cuestión: si todos los miembros de la sociedad cumplen entre sí las obligaciones de la justicia conmutativa, ¿no estará ya lograda la justicia social o

general? ¿No es suficiente, para que una sociedad sea justa, que todas las personas que la forman se atengan a la justicia conmutativa en sus mutuos servicios y beneficios?

No cabe duda de que esto sería mucho; y en cualquier caso es algo necesario, con evidente necesidad moral. Pero empecemos ya por observar que la justicia conmutativa no obliga a intercambiar. El deber de cumplir esta justicia empieza con la aceptación del intercambio. Una vez éste aceptado, cada una de las partes tiene la obligación de dar a la otra lo equivalente a lo que de ella recibe. De esta forma se salva el respectivo bien particular de las dos partes, lo cual no ocurriría si una de ellas no correspondiese justamente. Mas como quiera que la obligación de corresponder no surge hasta que se admite el intercambio, la justicia conmutativa no impone, ella misma, la obligación de aceptarlo. Nadie contraría a esta justicia por no querer entrar en un determinado canje de bienes o valores, ni siquiera por abstenerse en general de cualquier clase de mutua prestación. Quien así no quiere recibir, no tiene, por lo mismo, la obligación de dar.

Por el contrario, la justicia social o general obliga a cada miembro de la comunidad a todo lo necesario para el bien común. Una de las exigencias de este bien la constituye lo que se llama la división del trabajo —que permite un mayor y mejor rendimiento de las actividades laborales— acompañada del consiguiente intercambio de los productos. El bien común —y, por lo mismo, la justicia social, que es la que le tiene por objeto— obliga, *en general*, al intercambio, sin el cual sería inútil y aun nociva la división del trabajo. Y, así, quien se negase en general a todo intercambio estaría faltando a la justicia social, aunque indudablemente no habría lesionado a la justicia conmutativa, que no obliga por sí misma a intercambiar, sino a que, si esto se realiza, se mantengan y guarden las equivalencias entre los bienes o servicios canjeados.

Como la sola justicia conmutativa no obliga ni en general ni en concreto a intercambiar nada, tampoco puede fundamentar el derecho del gobernante a expropiar un bien particular, ni aun compensando a su poseedor con algún otro bien que le indemnice. El hecho mismo de tal expropiación es, en la práctica, un caso de intercambio forzoso, en el cual se conservan las exigencias de la justicia conmutativa, en la medida en que la indemnización responda a ella; pero, como forzoso, este intercambio, directa y concretamente hecho para el bien común, no está basado en la justicia conmutativa, sino en la social o general.

Y lo mismo que ocurre con la propiedad de bienes particulares, pasa con el trabajo. La pura y simple justicia conmutativa no puede obligar a nadie a trabajar, como no sea para corresponder a algún servicio o beneficio equivalente que como tal valor a permutar haya sido aceptado. En cambio, la justicia social impone la obligación de trabajar por el bien común, en la medida de lo posible y necesario, dentro, claro está, del debido respeto a las exigencias naturales de la dignidad de la persona humana. Y siempre que este respeto sea observado, la justicia social no sólo impone la obligación de trabajar por el bien común, sino que también puede imponer el deber de trabajar más, cuando ello haga falta para ese mismo bien.

«Justicia distributiva» es la que asigna proporcionalmente a los miembros de la sociedad los beneficios y las cargas dimanantes del bien común.

Para comprender exactamente lo que significa esta justicia y cómo se distingue de la justicia social o general, a la que a su vez se subordina, hay que tener en cuenta que una distribución puede ser buena por dos causas distintas: porque sea bueno el hecho de realizarla, o porque sea buena la manera de haberla realizado. La justicia distributiva se refiere a la forma de hacer la distribución, exigiéndole a ésta que sea proporcional: cuando se trata de beneficios, con los distintos méritos; y cuando de cargas, con las diversas capacidades o fuerzas.

De la misma manera que la justicia conmutativa no obliga a conmutar, sino a que si se hace el intercambio ambas partes observen la igualdad entre los valores canjeados, la justicia distributiva no obliga a distribuir, sino a que si se hace la distribución se guarde en ella la proporcionalidad de los beneficios con los méritos y de las cargas con las capacidades.

No se falta, por tanto, a esta justicia si no se reparte nada, ni siquiera, tampoco, si se excluye de sus beneficios y sus cargas a una porción, por grande que ésta sea, de la totalidad de los miembros de la sociedad. Claro está que ambas cosas son injustas. La justicia requiere que todos los miembros de la sociedad participen proporcionalmente en los beneficios y en las cargas que engendra la convivencia. Pero al faltar a este requerimiento no se lesiona a la justicia distributiva, sino a la justicia social o general, que es la que reconoce en todos los ciudadanos deberes y derechos respecto del bien común. La justicia social o general es, por consiguiente, la que obliga a que haya distribución, y a que ésta afecte, lo mismo en los beneficios que en las cargas, a todos los ciudadanos. Una vez dada esta doble obligación, la justicia distributiva establece el modo de cumplirla. Y es tan propio de la justicia distributiva el referirse únicamente al modo, a la manera de la distribución, que ni siquiera puede fijar la cuantía de lo que en total se deba repartir. Tal determinación debe regirse por las exigencias del mismo bien común, el cual recaba que una cierta parte de lo logrado entre todos se destine a atender las necesidades generales de la convivencia, de suerte que lo sobrante sea lo que se distribuya proporcionalmente entre todos en forma de asignación de los respectivos beneficios personales.

Por otra parte, igual que antes se observó que la simple justicia conmutativa no obliga a trabajar, ni mucho menos a trabajar más, como no sea para corresponder a algún servicio o beneficio equivalente, tampoco la sola justicia distributiva obliga a nadie a rendir, ni en su caso a aumentar el rendimiento, como no sea para lograr un beneficio mayor. De modo que si alguien, con tal de esforzarse menos, se contenta con recibir también proporcionalmente menos en los beneficios de la vida social, no faltará a la justicia distributiva, ni ésta tendrá razón para forzarle o para castigarle. Por el contrario, la justicia social —y en su nombre el gobernante— puede obligarle, de una forma directa o indirecta, a un mayor rendimiento, si el bien común lo pide y no se atenta con ello a las exigencias naturales de la dignidad de la persona humana.

EL ÁMBITO DE LA JUSTICIA SOCIAL

Generalmente, la justicia social se nos aparece bajo la única forma de la «justa distribución de la riqueza». Y es frecuente también que esta distribución, vista desde una determinada realidad social en la que se la echa en falta, aparezca como un ideal a conseguir y, por lo mismo, como el fundamento de una serie de reformas que se denominan, en ese sentido, sociales. De esta manera, la justicia social se nos presenta con las siguientes características o propiedades, cada una de las cuales contribuye a restringir gradualmente su concepto: 1.ª, la exclusiva referencia a los bienes de índole económica; 2.ª, la limitación de su objetivo al solo hecho de la justa y equitativa distribución; 3.ª, la intención reformadora, que atendiendo a los medios para implantar esa distribución, identifica con ellos a la justicia social y no se plantea el problema de lo que en general sea necesario hacer para mantenerla y conservarla cuando se la hubiere conseguido.

La tercera de estas limitaciones se explica por el hecho de la necesidad y urgencia de las reformas en toda organización social deficiente. La justicia social obliga a realizar esas reformas; las proclama y exige en nombre del bien común. Pero la causa de que obligue a ello no es que consista en ser un reformismo, un romántico anhelo de variación e inestabilidad. La justicia social no es un simple afán de novedades, una mera inquietud. Lo que en el «orden nuevo» le interesa no es que sea nuevo, sino que sea «mejor» que el que hay que reemplazar, y, sobre todo, que merezca de veras ser llamado «orden», por estar asentado sobre el bien común y ajustado y ceñido a sus exigencias.

Son, por tanto, justas las reformas que tienden a este fin y en la medida en que efectivamente se dirijan a él. Y la justicia a la que pertenecen es, sin ninguna duda, la justicia social. Ahora bien, ésta no consiste sólo en reformar lo que el bien común exija que se reforme. Es también mantener lo que este bien requiera que se mantenga. La justa distribución de las riquezas no es sólo un objetivo a conseguir, sino algo que habrá que preservar de los ataques que puedan sobrevenirle en una sociedad que no por haber logrado esa distribución está ya totalmente inmunizada de vicios y corrupciones.

De ahí que los «principios» por los que ha de regirse la sociedad e inspirarse el gobernante tengan que ser los mismos «antes» y «después» de dicha distribución, aunque la manera de aplicarlos deba ser diferente por haber variado las circunstancias. La justicia social no tiene siempre el mismo contenido. El desarrollo técnico y económico permite incrementar el bien común y plantea, a su vez, nuevos problemas. Pero el criterio general, las normas superiores y esenciales —en una palabra, los principios— han de ser permanentes. Y tan perjudicial como el rígido apego del gobernante a unas fórmulas útiles en unas circunstancias, pero ineficaces o contraproducentes en otras, es llevar el afán de innovación hasta el extremo de querer cambiar incluso los principios, como si la justicia no tuviera, junto a la variedad de sus aplicaciones, la esencial unidad de una misma e idéntica inspiración.

El confundir la justicia social con las reformas que ella misma pide en unas determinadas circunstancias es, en definitiva, un modo de restringirla y limitarla, una

pobre visión de su alcance y de su verdadero sentido. Con todo, no es la única forma de concebirla mal. Las otras dos características o determinaciones que antes percibíamos son también maneras de quedarse en aspectos parciales, fragmentarios, de lo que debe pedir una justicia que tiene por objeto el bien común en todas sus dimensiones. Una de estas dimensiones es la justa distribución de las riquezas. Y lo es hasta tal punto que constituye una de las más urgentes exigencias de la vida en común. Los bienes económicos no tienen, en una jerarquía objetiva de las cosas, la primacía del valor. Son, en este sentido, los que importan menos. Pero como es preciso poseerlos para que su ausencia no perturbe ni impida la participación en los valores de más alto rango, vienen a ser una condición imprescindible de nuestra vida humana y, por lo mismo, un factor primordial del bien común. De aquí se sigue, en nombre de este bien, la urgente necesidad de una justa distribución de las riquezas. Sin ella, el bien común, en el que todos debemos participar, es sólo un ideal. Y esto es lo que explica que en toda convivencia distributivamente injusta la justicia social sea identificada, y con ello mismo reducida, a la justa distribución de las riquezas. Lo más urgente se convierte así en lo único, o, por lo menos, en lo principal.

Más que un error teórico de análisis en el examen de los elementos que integran el bien común, es una cierta precipitación lo que hay en este modo de entender la justicia social: precipitación muy explicable por la evidente urgencia con que la justa distribución de las riquezas se presenta, en la práctica, a toda conciencia moralmente sana. No obstante, esta disculpa no debe dispensarnos de un análisis completo y riguroso de la noción de la justicia social. Aun limitándonos por el momento al tema de los bienes materiales, la justa distribución de ellos no es lo único que el bien común exige. Ante todo es preciso que haya realmente bienes materiales en número abundante y suficiente. No cabe duda de que el bien común es distinto del bien para unos cuantos; pero no es tampoco el mal común. La justicia social, que va a exigir la justa distribución, tiene que empezar por recabar la necesaria y conveniente producción. De lo contrario, lo que habría que repartir sería la miseria o la escasez.

De esta manera, la justicia social no es tan sólo un sistema de derechos, sino también un conjunto de deberes, respecto de los bienes materiales. Económicamente es productiva, dinámica, creadora: frente a la acusación que se le ha hecho, en nombre de presuntas leyes técnicas, de entorpecer y perturbar la producción. En realidad, la única producción que no sólo puede perturbarse, sino que debe terminantemente eliminarse por la justicia social, es la que se encamina al beneficio de unos con el injusto detrimento de otros. Pero no se ve por ningún lado que esta producción tenga que ser mayor, o de mejor calidad, que la que se destina a beneficiar proporcionalmente a todos. Más bien la confianza en que los bienes producidos van a ser justamente distribuidos puede constituir una fuerza psicológica eficaz para intensificar y mejorar la producción. Claro es que habrá que exceptuar a quien únicamente quiere crear riqueza si sabe que ello ha de poder lucrarle injustamente. Pero en esta excepción pueden entrar muy pocos. La mayoría de los que producen no están en condiciones de permitirse este lujo. Y en cualquier caso, la justicia social no está reñida tampoco con el legítimo deseo de la persona de aumentar

sus ingresos y ganancias. Solamente se opone a que este aumento se obtenga de una manera injusta. La otra forma o manera de obtenerlo, que es el correspondiente aumento del trabajo, no sólo no se opone al bien común, sino que es muy conveniente para él.

Y todavía en el campo de la producción la justicia social tiene otro cometido, por el que se vincula a bienes superiores a los de índole meramente económica. No es socialmente justa toda producción por el solo hecho de aumentar las bases materiales necesarias para el bienestar general, ni siquiera en el caso de que esté ligada a una distribución justa. El bien común requiere que el trabajo sea realizado en condiciones propiamente humanas, de modo que la dignidad de la persona sea respetada en el ejercicio de la actividad productiva.

«Si las estructuras, el funcionamiento, los ambientes, de un sistema económico son tales que comprometen la dignidad humana de los que en él despliegan las propias actividades, o les entorpecen sistemáticamente el sentido de la responsabilidad, o constituyen un impedimento para que pueda expresarse de cualquier modo su iniciativa personal: un tal sistema económico es injusto aun en el caso de que, por hipótesis, la riqueza producida en él alcance altos niveles y sea distribuida según criterios de justicia y equidad.»

En este texto de la encíclica *Mater et Magistra* se habla de una injusticia que no atañe a la forma de la distribución y que, sin embargo, llega a descalificar a un sistema económico entero. Se trata, por esta última razón, de una evidente falta a la justicia social. Y es que el bien común exige el mantenimiento del respeto a la dignidad de la persona humana. Porque esta dignidad es en sí misma un bien para todos los hombres —o sea, un bien común— y es contraproducente que el trabajo, encaminado a conseguir bienes para las personas, se organice o ejerza de manera que se oponga a ese bien fundamental que es la dignidad de la persona misma.

Sobre la base de que la dignidad de la persona entra en la noción del bien común, la justicia social desborda el estrecho marco de los bienes materiales o económicos y se extiende hasta el punto de exigir la efectiva posibilidad de participación de todos los ciudadanos —cada uno en la medida de su personal aptitud— en los más altos bienes de la vida. Como no son bienes materiales, no es posible ni hace falta distribuir estos valores supremos. Pero ello mismo, lejos de dificultar la participación en dichos bienes, la hace en principio más fácil que la que se refiere a los de naturaleza material. Lo que realmente puede limitarla en cada caso es la misma limitación que se padezca en la cantidad de tiempo libre para entregarse a ella y en el grado de aptitud o capacidad personal que se posea respecto de los bienes culturales.

La justicia social debe tener en cuenta ambas limitaciones, poniéndolas precisamente en relación. Lejos de ser injusto el que los más aptos tengan más tiempo libre para dedicarse a los bienes superiores, ello es, por el contrario, un excelente medio para el bien común, con la condición de que a los mejor dotados se les exija una trasmisión de sus conocimientos, proporcional a los beneficios que reciban de los demás miembros de la sociedad. Recuérdese lo que a este propósito se dijo con ocasión de la naturaleza social de la persona humana. La convivencia es una mutua ayuda; y en el caso de los bienes

culturales, quienes son más aptos para ellos son los que los deben trasmitir, recibiendo, en compensación, de los otros miembros de la sociedad servicios o beneficios que les permitan darse todo lo posible al trato de esos bienes que son los que más pueden beneficiar a la sociedad.

La concepción de la justicia social en toda su plenitud y según su más alto sentido lleva consigo una organización de la convivencia que haga posible a todos los ciudadanos la participación proporcional en los bienes más altos de la vida. El bien común tiene una parte, o, mejor dicho, una condición, de índole material. Pero su aspecto y su dimensión más importante es la que constituyen los valores superiores del espíritu, y sería un atentado a la dignidad de la persona humana el restringir la justicia social al campo de los derechos y los deberes de los ciudadanos respecto de los bienes materiales.

[97] *Divini Redemptoris*, «Acta Apostolicae Sedis» 29 (1937), pág. 92.

V. La propiedad privada

LA PROPIEDAD PRIVADA, DERECHO NATURAL DE TODO HOMBRE[98]

Tras haber estudiado la justicia social conviene ahora que nos detengamos en el examen de la propiedad privada. Es ésta una institución que a primera vista puede parecer contraria al bien común; y es innegable que en la práctica y de hecho cabe utilizarla contra él. Los graves perjuicios y las desigualdades irritantes a que ha dado ocasión hacen que muchos crean que la justicia social es incompatible con ella. Y como no es posible que ninguna forma de justicia se oponga a ningún derecho verdadero, los que basándose en la justicia social rechazan la propiedad privada niegan también que haya un auténtico derecho a ésta, y piensan que es la forma de disfrazar y consolidar un abuso cubriéndolo con las galas de la legalidad.

No cabe duda de que el bien común y la propiedad privada son distintos. Pero esto, por sí sólo, no significa que sean incompatibles. También es cierto que la propiedad privada puede ser empleada contra el bien común; pero lo mismo cabe hacer con el talento y con la fuerza física, sin que de ello se siga que estas cosas se oponen esencialmente a dicho bien y que, en nombre de él, haya que eliminarlas. Lo que este bien exige es que el uso del talento y de la fuerza no degenere nunca en un abuso. Por tanto, lo mismo y nada más debe exigirse a la propiedad privada, a menos que se demuestre que no sólo cabe utilizarla en contra del bien común, sino que por sí misma ya es un mal.

Pero en primer lugar no es evidente que la propiedad privada sea un mal para el que la tiene. Por el contrario, lo evidente y lo inmediato es que para él es un bien. Podría, sin embargo, acontecer que de un modo indirecto fuese realmente un mal, incluso para el mismo que la tiene. Esto es lo que siempre ocurriría si la propiedad privada fuera esencialmente opuesta al bien común, pues lo contrario de éste es un mal para todos, aunque pueda ir acompañado de algún bien para alguno. La justicia social no respetaría este bien, y no porque se oponga a toda clase de bien particular —la justicia social no es una forma de justificar la envidia—, sino porque su objeto es el bien común, y no puede, por tanto, consentir el bien particular que se le oponga.

Lo que por consiguiente es necesario ver es si la propiedad privada se opone al bien común, pero partiendo ahora de la base de que éste no excluye más bien particular que el que a su vez se le enfrenta. Este principio ya fue establecido y aclarado en el capítulo sobre «El bien común». Baste aquí señalar que todo ser humano tiene derecho al bien particular que es para él el uso de las cosas externas necesarias para satisfacer sus necesidades materiales. El bien común no está reñido con ello. Y ese derecho es un derecho natural, tan natural como esas mismas necesidades: pero su objeto no lo es, sin

embargo, el bien común, sino, como hemos visto, un bien particular, el que para cada hombre constituye el respectivo uso de las cosas externas que precisa para satisfacer las necesidades mencionadas.

Este derecho natural del hombre al uso de los bienes de la tierra lleva consigo una limitación: como es un derecho que todos poseemos, cada uno se encuentra en el deber de respetarlo, a su vez, en los demás. Tal limitación plantea ya el problema de ordenar y regular el ejercicio de ese mismo derecho, para evitar los choques que en la práctica pueden producirse y para lograr también, en provecho de todos, el mayor rendimiento de los bienes que la naturaleza nos ofrece. La propiedad privada se nos aparece, de este modo, como el medio adecuado para el ejercicio —dentro de la convivencia— del derecho que todo hombre tiene al uso de los bienes de la tierra. Lejos de oponerse a tal derecho, la propiedad privada es el modo y la forma de garantizarlo a cada miembro de la sociedad, porque, al acotar y definir lo que a cada uno corresponde, impide las colisiones y el desorden que en el caso contrario pueden tener lugar.

De aquí se sigue que la propiedad privada es también un derecho natural del hombre, no de éste o de aquél, sino de *todos*, ya que todos tenemos, esencialmente hablando, la misma naturaleza y a todos nos viene bien que con la propiedad privada se nos garantice el ejercicio pacífico y ordenado del derecho de usar los bienes materiales.

Lo mismo se desprende de los demás argumentos que la propiedad privada tiene en su favor. El que hemos considerado hasta aquí es en realidad doble, porque apela al «orden» y la «paz» en el ejercicio del derecho al uso de los bienes materiales. El orden y la paz son conceptos afines, semejantes, pero no idénticos. El orden se opone a la confusión, y la paz al descontento y a la lucha. Aun entre hombres que se mantuvieran pacíficos, una absoluta comunidad o indivisión de bienes daría lugar a múltiples confusiones y a imprevisibles entorpecimientos que habría que estar zanjando y resolviendo en cada caso, conforme se presentaran.

Las deficiencias de esa situación se nos muestran más graves todavía si consideramos el asunto desde el punto de vista del uso de los bienes materiales como medios o instrumentos productivos. Si todos estos bienes son de todos y ninguno de nadie, la solicitud y el interés por el rendimiento disminuyen, aumentándose, en cambio, las posibilidades del desorden a la hora del trabajo. Por el contrario, la innegable fuerza creadora de los intereses personales —que no tienen por qué ser confundidos con sus desviaciones egoístas— multiplica el valor de la riqueza, tendiendo a saturar una capacidad de producción en la que el hombre personalmente se compromete al actuar sobre sus bienes propios y privados. El incentivo del triunfo y el peso del posible riesgo personal en la gestión sobre estos mismos bienes excitan el ingenio y estimulan la capacidad de creación, con más provecho para el bienestar común que el que puedan rendir las planificaciones del Estado, por perfectas que sean, ya que los servidores de estas normas, no actuando enteramente por su cuenta, carecen, por un lado, de la especial responsabilidad, y por el otro, de la flexibilidad y agilidad de movimientos, que poseen, en cambio, los que explotan sus propios patrimonios o se encuentran, de hecho, en una situación equivalente. «La aportación creadora de la personalidad se ve

obstaculizada —observa T. Messner— en la economía socialista, pues mientras hoy día las grandes empresas se ven forzadas ya a dejar sitio nuevamente a la acción de la personalidad por medio de la descentralización, el socialismo quiere seguir impulsando la centralización, la burocratización y, con ello, la despersonalización»[99].

Lo sustancial de todas estas consideraciones fue tenido en cuenta por santo Tomás de Aquino al mantener que es lícito al hombre el poseer cosas propias, por ser ello preciso para la vida humana, debido a la mayor solicitud, mejor orden y más paz que así se logra en la procuración de los bienes externos[100]. A este triple argumento de santo Tomás se añaden otros dos que fundamentan la propiedad privada en la dignidad de la persona humana. La categoría personal del hombre frente a los seres irracionales estriba, como se vio —capítulo I—, en el entendimiento y en la libertad. Sobre cada uno de ellos se alza un argumento en favor de la propiedad privada.

Provisto de entendimiento y teniendo, así, el sentido del futuro, el hombre tiende por naturaleza a asegurarse el uso de los bienes externos que le son necesarios en su vida. Esta seguridad que el hombre busca, llevado por su capacidad de previsión, hija de su razón, se logra precisamente con la propiedad privada, que nos da la posibilidad de disponer, de una manera estable y permanente, de los bienes precisos para la existencia. Tiene, pues, el hombre —todo hombre derecho natural a la propiedad privada, en la misma medida en que tiene derecho natural a comportarse, por medio de un previsor aseguramiento de esos bienes, de acuerdo con su categoría racional.

La otra prueba basada en la dignidad de la persona humana es la que parte de la libertad. El hombre tiene también derecho natural a obrar de acuerdo con su categoría de ser libre, y esto, en lo que concierne a los bienes externos, determina el derecho natural a disponer de ellos «por sí mismo», que es lo que la propiedad privada garantiza, dentro, naturalmente, de unos ciertos límites. Tales límites surgen, por un lado, de la misma división de dichos bienes, y, por el otro, de las exigencias del bien común. Pero dentro de estas limitaciones, la propiedad privada hace posible al hombre el disponer por sí mismo de bienes exteriores, actuando así como persona en el pleno sentido de la palabra, y pudiendo hacer uso de otras expresiones de la libertad que fácilmente se le suprimirían en un sistema de propiedad común regida por el Estado. «La historia y la experiencia atestiguan que, en los regímenes políticos que no reconocen el derecho de propiedad privada incluso de los bienes productivos, son oprimidas y sofocadas las expresiones fundamentales de la libertad; por eso es legítimo deducir que éstas encuentran garantía y estímulo en aquel derecho»[101].

LA PROPIEDAD PRIVADA COMO «DERECHO NATURAL DERIVADO»

De las anteriores razones se desprende que hay un verdadero derecho natural a la propiedad privada y que, por ser natural este derecho, no pertenece exclusivamente a tales o cuales hombres, sino a todos. Pero aun habiendo de reconocerlo a todo hombre, el derecho natural a la propiedad privada es sólo «secundario» o «derivado». Esto quiere

decir, sencillamente, que depende de otro a cuyo servicio está. Al llamarlo derecho derivado, no se trata de quitarle su importancia. Todo derecho la tiene, y más si es natural. Pero como el medio es, en cuanto medio, de menos valor que el fin, al comparar el derecho a la propiedad privada con el del uso de los bienes materiales, hay que reconocer que éste es más importante, ya que objetivamente constituye el fin que de un modo eficaz, pacífico y ordenado se logra con aquél.

Tal es la causa de que el derecho al uso de los bienes materiales sea considerado como *primario* en comparación con el derecho a la propiedad privada, que se denomina, en cambio, *secundario* o *derivado*. Todo esto es algo más que una simple cuestión de palabras. Cuando, de dos derechos, uno es calificado de primario y el otro de derivado o secundario, no sólo se significa que el segundo se basa en el primero, sino también que se subordina a él. Éste es el sentido del siguiente texto, en el que tras haberse referido a la propiedad privada, al comercio y a la función reguladora del poder público sobre ambos, afirma Pío XII: «Todo ello, sin embargo, queda subordinado al fin natural de los bienes materiales y no se podría hacer independiente del derecho primario y fundamental que concede el uso de ellos a todos, sino que, por el contrario, ha de servir para hacer posible su realización en conformidad con este fin»[102].

Para entender de un modo riguroso el valor del derecho a la propiedad privada es indispensable hacerse cargo de que este derecho es, al mismo tiempo, derivado y natural. Porque es natural cualquier hombre lo tiene; pero por ser derivado, nadie debe usarlo de manera que haga imposible a otro hombre el uso de los bienes materiales. No se sigue de ello que, en nombre «solamente» del derecho primario al uso de estos bienes sea lícito invadir la propiedad ajena, porque en tal caso no se podría hablar de propiedad privada. Para ejercer aquel derecho básico y primario no es esencialmente imprescindible el uso de un bien ajeno. Sin embargo, es posible que accidentalmente esto sea necesario. Aun en el caso de que los bienes materiales estuviesen bien distribuidos, puede haber circunstancias de excepción en las que alguien se vea en una extrema necesidad y tenga que valerse de algún bien ajeno para remediarla. Desde luego, una conveniente difusión de la propiedad privada disminuye esta posibilidad. Pero no la elimina por completo. El caso puede darse, y si efectivamente se presenta es moralmente lícito, cuando ya no exista otro recurso, salir de la situación haciendo uso de un bien material ajeno.

Santo Tomás, que expresamente se plantea el problema, no vacila en resolverlo de este modo[103], que considera lícito incluso cuando exige la coacción. Naturalmente, es preciso para ello que en efecto se den todas las condiciones necesarias: la extrema necesidad, por una parte, y, por la otra, la imposibilidad de otro recurso. Así las cosas, el uso del bien ajeno no es, aun cuando requiera la violencia, una especie de rapiña necesaria, pues ni siquiera es rapiña. Como dice santo Tomás, la extrema necesidad que alguien padece hace «suya» la cosa que la remedia. Y no existe, por tanto, en estos casos un verdadero atentado a la propiedad privada. Lo que hay en ellos es una forma especial, justificada por las circunstancias, de la esencial subordinación del derecho a la propiedad privada respecto del derecho básico y primario al uso de los bienes materiales.

Cabe pensar, no obstante, que lo que en esas circunstancias se subordina no es el

derecho general de todo hombre *a* la propiedad privada, sino el derecho concreto *de* un determinado hombre sobre un bien determinado que posee. Y es verdad que estos derechos son distintos. Pero también es verdad que el que todo hombre tiene a la propiedad privada no es nunca un derecho a hacer imposible a otro hombre el uso de los bienes materiales. Se trata, pues, de algo que también en general se subordina, sin que por ello pierda su carácter de derecho natural.

La distinción entre el derecho general de todo hombre a la propiedad privada y el derecho concreto de un determinado hombre sobre un bien material determinado no es la que existe entre dos derechos naturales, de los que uno es derivado o secundario. El que sobre un bien determinado tiene su dueño legítimo ya no es un derecho natural, sino simplemente positivo. El derecho del dueño de una casa sobre esta misma casa no le viene del hecho de ser hombre, porque también es hombre el que no tiene ninguna o tiene otra, y él mismo sigue siéndolo aunque venda la casa o la regale, o sea expropiado de ella. La naturaleza no vincula a ningún ser humano con ningún bien material determinado. Le da, eso sí, a cada hombre, el derecho a tener privadamente alguno, pero no dice cuál, no establece en concreto de quién es cada cosa. Esto lo hacen los hombres; y el cuidado de que lo hagan justamente y del modo más conveniente y provechoso corresponde, por derecho propio, al gobernante.

Es evidente que para que los hombres puedan ejercer el derecho a la propiedad privada hace falta una previa división y asignación de los bienes. Como esta división y asignación no la ha hecho la misma naturaleza, los hombres tienen que encargarse de hacerla, y en este sentido, se trata de algo que por bien que se haga ya no es natural, sino artificial. Claro es que «artificial» no significa lo mismo que «violento». Para ser violento es necesario no solamente no ser natural, sino ser además antinatural. El puro hecho de la división y asignación de los bienes no es antinatural, porque hace falta para el ejercicio del derecho natural a la propiedad privada. Sin embargo, la manera concreta de hacer la división y asignación de los bienes puede ser buena o mala, como todo lo que depende de los hombres, y hasta siendo buena o aceptable en unas circunstancias, cabe que en otras sea menos buena y hasta perjudicial. De todo lo cual se deduce que el régimen concreto de la propiedad privada es variable, y que se le debe variar siempre que las circunstancias lo requieran, sin que por ello se atente a ningún derecho natural, porque los derechos que resultan de una determinada división y asignación de los bienes tampoco son naturales, sino tan artificiales como ellas. Sin embargo, mientras el gobernante no los cambie, estos derechos deben ser respetados por los particulares, salvo en caso de extrema necesidad; y no hay que olvidar que los derechos que los sustituyan, por muy buenos que sean, también seguirán siendo artificiales y, por lo mismo, susceptibles, a su vez, de ser reemplazados por otros que se adapten mejor a circunstancias nuevas.

No hay, pues, que confundir el derecho natural y derivado a la propiedad privada con ningún régimen concreto ni con ninguna determinada forma de establecer y organizar la propiedad. Por eso decía Pío XII: «Cuando la Iglesia defiende el principio de la propiedad privada va tras un alto fin ético-social. De ningún modo pretende sostener pura y simplemente el presente estado de cosas, como si viera en él la expresión de la

voluntad divina; ni proteger por principio al rico y al plutócrata contra el pobre e indigente [...]. Más bien se preocupa la Iglesia de hacer que la propiedad privada sea como debe ser, conforme al designio de la Divina Sabiduría y a lo dispuesto por la naturaleza»[104]. Y Juan XXIII, después de reproducir estas palabras de su antecesor, añade a modo de aclaración: «es decir, que sea garantía de la libertad esencial de la persona y al mismo tiempo un elemento insustituible del orden de la sociedad»[105].

LA FUNCIÓN SOCIAL DE LA PROPIEDAD PRIVADA. DEBERES DEL PARTICULAR Y DEL ESTADO

Al advertir en las consideraciones anteriores cómo la propiedad privada es el objeto de un derecho natural y derivado que todos los hombres tienen, no solamente no se le negaba una función social, sino que en realidad ya se le estaba atribuyendo. Recuérdese, en efecto, que la propiedad privada se nos presentó como la forma de garantizar el orden y la paz en el uso de los bienes materiales. Desde el momento en que se la juzga necesaria para evitar las confusiones y los choques, la propiedad privada es concebida como intrínsecamente provista de una función social. A esto hay que añadir que, al aumentar el rendimiento de los bienes, constituye un factor de utilidad común, en la medida en que la sociedad necesita de una abundante o suficiente producción. Por lo demás, el hecho de que también se fundamente en la dignidad de la persona humana tiene igualmente una significación social, por dos razones: 1.ª, porque se trata de la dignidad, no de una o varias personas, sino de todas; 2.ª, porque todo lo que contribuye a realzar la dignidad de la persona humana, además de no ser incompatible con el bien común, resulta provechoso para él, haciendo a la sociedad más valiosa, mientras que lo que menoscaba o perjudica a dicha dignidad va en detrimento de la convivencia y la hace ingrata y penosa.

Así, pues, al hablar de la función social de la propiedad privada, no hay que entender por ella algo sobreañadido y yuxtapuesto a esta propiedad como una especie de «paliativo» de la misma. La propiedad privada tiene intrínsecamente —ya se advirtió antes— una función social. La tiene por sí misma y de un modo objetivo, sin perjuicio de su función personal. Una cosa es, no obstante, la propiedad privada, y otra el uso que los respectivos propietarios pueden hacer de sus bienes. Por supuesto, el derecho a la propiedad privada es un derecho a usar privadamente los bienes que se poseen en propiedad. Pero hay dos formas de usar privadamente de ellos: la individualista y la comunitaria. La primera consiste en que el dueño disponga de sus bienes empleándolos sólo para su provecho propio y personal, lo mismo que si no existieran otros hombres. Por el contrario, la forma comunitaria de disponer privadamente de los bienes es la que los usa de manera que a la vez que su dueño satisface sus propias necesidades y busca su provecho personal, procura el bien común, o, por lo menos, se subordina a él.

Esta forma social o comunitaria de usar los bienes propios es la más adecuada a la dignidad de la persona humana. No se opone al derecho de disponer privadamente de los

bienes, ni al de atender a la satisfacción de las necesidades propias, ni siquiera al legítimo deseo de obtener un provecho personal, deseo que es un eficacísimo acicate de las actividades productivas. Pero al subordinarlo al bien común, levanta al propietario del ínfimo nivel en que se encuentra el simple y egoísta buscador de su exclusivo beneficio propio. La concepción comunitaria de la propiedad privada permite hablar, así, de la «función social del propietario» y no únicamente de la «función social de la propiedad». Y si bien se lo mira, éste es el sentido de la distinción que hace santo Tomás entre el derecho a la propiedad privada y el deber de usar como comunes los bienes exteriores. «Por lo que toca al uso, el hombre no debe tener las cosas exteriores como propias, sino como comunes, de modo que esté pronto a comunicarlas para atender a las necesidades de los demás»[106].

El uso comunitario de los bienes privados consiste esencialmente en su subordinación al bien común, que, como repetidas veces se ha advertido, únicamente excluye el bien particular que a su vez se le opone. Este uso social es un deber que, con independencia de que el Estado lo exija, tienen los propietarios por sí mismos, en cuanto miembros de la comunidad. Y es un deber que siempre puede ejercerse, aun en el caso de que todos los hombres estuvieran provistos de su respectiva propiedad privada y de que ésta bastase para las necesidades personales de cada uno de ellos. Hasta en esa misma situación existen necesidades e intereses comunes que la autoridad ha de atender y a las que debe subordinarse el ciudadano.

Pero el deber de usar los bienes propios con un fin social —manteniendo el derecho de que sirvan al legítimo provecho personal del propietario— se plantea de una forma especial cuando hay hombres que padecen indigencia. Estos hombres tienen un derecho natural a lo que a los otros les sobra. «Las cosas que algunos tienen en sobreabundancia se deben, *por derecho natural*, al sustento de los necesitados»[107]. En consecuencia, todo el que sobreabunda en bienes está en la obligación de usar de ellos de modo que provea a ese sustento. Sin embargo, esta afirmación es demasiado vaga, y para hacerla más concreta y rigurosa lo primero es saber qué clase de deber se encierra en ella.

La obligación de remediar la indigencia utilizando los bienes sobreabundantes pertenece a los dueños de los mismos: pero no existe, en cambio, ninguna obligación particular de un determinado propietario con relación a un determinado indigente. Es preciso, por tanto, para garantizar el cumplimiento de este deber común y no diferenciado, que alguien se encargue de coordinar la acción y de exigir a cada cual la parte que proporcionalmente le corresponda dar, ya que de lo contrario puede resultar insatisfecho este derecho de los necesitados. Este doble deber de coordinar y exigir requiere una adecuada información y un poder suficiente, de que carecen los particulares, aparte de que ninguno de ellos tiene por qué cargar con tales obligaciones. Es, pues, la autoridad quien ha de correr con ellas, empleando los medios que sean más oportunos.

De aquí surge, en concreto, el deber, para los dueños de bienes sobreabundantes, de obedecer lo que el Estado mande en materia de ayuda a los necesitados. En los impuestos establecidos con un fin económico-social se cumple este deber. Todo lo cual no impide que los particulares hagan uso también de la virtud de la caridad, que el Estado

no puede exigir, pero que es sobrenaturalmente obligatorio. Hay muchas situaciones personales de muy difícil, cuando no imposible, regulación jurídica, a las que pueden llegar los particulares usando de la virtud de la caridad.

* * *

Si se exceptúa alguna inevitable alusión al Estado, lo que hasta aquí hemos venido considerando han sido únicamente los deberes de los particulares. Pasemos, pues, ahora a examinar cuáles son los deberes del Estado en materia de propiedad privada.

El primero de ellos es el de conocer y dar a conocer el derecho a la propiedad privada como natural y derivado. Los gobernantes han de tener una idea clara de la verdadera índole de este derecho, sin identificarlo con ninguna concreta y positiva regulación del mismo. Y tienen también el deber de dar a conocer este derecho como algo a lo que el propio Estado se somete y a lo que deben someterse todos. La necesidad de adoctrinar en este punto a los particulares viene de que el derecho a la propiedad privada es, aunque natural, simplemente derivado o secundario, por lo cual, a diferencia de los derechos naturales primarios, no es inmediatamente evidente, con lo que se presta lo mismo a ser negado que a la exageración de confundirlo con algo incondicional y absoluto.

En segundo lugar, el Estado se halla en el deber de respetar y hacer respetar este derecho, subordinándolo al derecho primario que todos los hombres tienen al uso necesario de los bienes externos. A este propósito es preciso observar que la existencia de «bienes comunales» no se opone, de suyo, a la propiedad privada. Lo que se opone a ésta es que todos los bienes fuesen comunales, no el que existan algunos, exigidos, según las circunstancias, por la necesidad o el provecho común.

Ahora bien, como el derecho a la propiedad privada es natural y lo tienen, por tanto, todos los ciudadanos, es una grave y fundamental obligación del Estado, sin perjuicio del establecimiento de los necesarios bienes comunales, la de difundir y generalizar esta propiedad, haciendo lo posible para que todos participen en ella:

«No basta afirmar —dice Juan XXIII— el carácter natural del derecho de propiedad privada, incluso de los bienes productivos, sino que también hay que propugnar insistentemente su efectiva difusión entre todas las clases sociales. Según afirma nuestro Predecesor Pío XII, la dignidad de la persona humana exige, normalmente, como fundamento natural para vivir, el derecho al uso de los bienes de la tierra, al cual corresponde la obligación fundamental de otorgar una propiedad privada, en cuanto sea posible, a todos»[108].

En tercer lugar, corresponde al Estado el deber y el derecho de establecer el régimen concreto en que ha de ejercerse la propiedad privada, atemperándolo a las circunstancias y ajustándose siempre al bien común. Entra aquí todo el derecho positivo en materia de propiedad privada, derecho que, como ya se señaló, es perfectamente variable y debe con prudencia variarse cuando las circunstancias lo requieran. Un caso muy concreto de esta función del Estado es la «expropiación», que debe hacerse a título excepcional —de lo contrario, al elevarla a norma, se acabaría con la propiedad privada— y que ha de

justificarse plenamente.

Expropiación no significa lo mismo que nacionalización; ni ambas se identifican siempre con la socialización. Esta última palabra tiene un sentido muy amplio, que es, en general, el del aumento de las relaciones de convivencia, tanto por la iniciativa de los particulares como por mandato del Estado. En materia de propiedad, que no es la única en la que cabe hablar de este incremento de las relaciones sociales, la organización de asociaciones puede ser promovida por la iniciativa privada, sin que el Estado intervenga nada más que en lo que concierne al bien común de la sociedad entera. En la encíclica *Mater et Magistra* (nn. 19 y 20) se habla de la socialización en el sentido amplio de la palabra, sin reducirla al tema de la propiedad, ni, dentro de este tema, a la nacionalización, que es el modo de que una propiedad quede socializada por el Estado y pase a ser directamente utilizada por él, para lo cual, claro está, se necesita la previa expropiación. Pero aunque la expropiación sólo pueda ser hecha por el Estado, ello no significa que éste no pueda después encomendar a algún particular o conjunto de particulares los bienes expropiados, sujetándolos a todas las condiciones oportunas, en una especie de situación intermedia entre la propiedad estrictamente privada y la pública o colectiva. Tales fórmulas parecen ser mejores que la nacionalización propiamente dicha, la cual, en consecuencia, sólo deberá hacerse cuando aquéllas resulten inviables o no las aconsejen ni las circunstancias ni los intereses supremos del bien común.

En cualquier caso, independientemente de la forma en que un bien expropiado vaya a administrarse, la expropiación misma ha de someterse a las normas de la justicia y la prudencia, habiendo de precederla una razón clara y suficiente —que siempre ha de referirse al bien común y acompañándola una justa y conveniente indemnización —en cuyo aprecio son de tener en cuenta, si las hay, las faltas que el propietario cometiera, o, en su caso, los servicios prestados por el mismo— y no olvidando, en fin, la necesidad de atender a otros posibles perjudicados, como pueden serlo las personas que trabajaban en el bien a expropiar.

[98] La expresión «derecho natural de todo hombre» es, objetivamente, una redundancia, porque los derechos naturales son los mismos para todos los seres humanos. Pero he querido valerme de esta redundancia para evitar, desde el principio, que se piense que lo que aquí se defiende es que sólo unos cuantos tienen ese derecho natural.

[99] *La cuestión social*, Rialp, Madrid, 1961, p. 249.

[100] *Summa Theologica*, II-II, q. 66, a. 2.

[101] *Mater et Magistra*, n. 32.

[102] *Radiomensaje de Pentecostés de 1941*, n. 8.

[103] *Summa Theologica*, II-II, q. 66, a. 7.

[104] *Radiomensaje de 1 de septiembre de 1944*.

[105] *Mater et Magistra*, n. 32.

[106] *Summa Theologica*, II-II, q. 66, a. 2.

[107] Santo Tomás: *Summa Theologica*, II-II, q. 66, a. 7.

[108] *Mater et Magistra*, n. 23.

VI. El trabajo

NATURALEZA Y SENTIDO DEL TRABAJO

La propiedad privada garantiza al hombre la libre y personal disposición de los bienes precisos para satisfacer sus necesidades vitales. Pero estos bienes han de comenzar por existir, y la naturaleza no nos los proporciona en número y condiciones adecuados a la totalidad de nuestras exigencias. El hombre tiene, pues, que trabajar para hacerle rendir a la naturaleza todo lo que la vida humana necesita. De este modo, el trabajo se presenta como una íntima y fecunda relación entre el hombre y los bienes materiales: una relación más importante y honda que la que se da en la propiedad, pues mientras ésta supone dichos bienes, el trabajo los crea.

En su más inmediata acepción, el trabajo es la actividad humana productora de bienes materiales y que se realiza con el fin de ganarse la vida. La palabra «trabajo» tiene también, dentro del campo de la actividad humana, otros sentidos. Así, por ejemplo, hablamos de los trabajos propios de la mujer en sus tareas domésticas, y también del trabajo de enseñar, o del de gobernar, etc. Todas estas cosas son trabajo por cierta analogía con el que hemos definido antes. Exigen un esfuerzo que no se realiza simplemente por el gusto o placer que en él pueda encontrarse, sino porque hace falta para algo que, con independencia de que nos agrade o desagrade hacerlo, es necesario en la vida humana individual o social. Considerado en toda su amplitud, el trabajo es un esfuerzo humano necesario para algo necesario.

Se trata, pues, de un esfuerzo que tiene esencialmente un carácter de medio y no de fin. Propiamente hablando, no se trabaja por gusto, aunque se pueda trabajar con gusto, y hasta con alegría, incluso en las materias y ocasiones más penosas e ingratas. Volveremos después sobre este tema. Lo que ahora importa es advertir que el trabajo es un medio de que el hombre dispone, pero que al mismo tiempo se le impone como una necesidad para satisfacer otras necesidades.

Veamos sucesivamente estas dos cosas.

La afirmación de que el trabajo es un medio —y nada más que un medio— se orienta sobre todo a comprender su verdadero puesto y su sentido en la totalidad de nuestra vida. Justamente porque el trabajo es preciso, hay que evitar el riesgo de convertirlo en un valor absoluto. Este peligro no se presentaría si no fuera tan claro que hay que trabajar para vivir. Tan evidente puede hacerse esto que se acabe viviendo poco menos que solamente para trabajar. Ahora bien, para entender el trabajo como un fin hace falta algo más que hacerse cargo de su necesidad para la vida. Habría que mirarlo como se mira el juego y el deporte, es decir, como una actividad que, aunque exige un esfuerzo, es, sin embargo, placentera en sí misma. Tal manera de ver y de vivir el trabajo tiene en

su favor el optimismo que concedería al esfuerzo propiamente laboral y, como consecuencia, la mayor eficacia productiva de éste. Pero es superficial e inconsistente, porque descansa en una pura ilusión que tiene muchas ocasiones de quebrarse. No es una actitud ilusionada, sino más bien una actitud ilusa, que ignora la verdadera realidad y la auténtica dureza del trabajo.

Esta dureza que el trabajo tiene no le viene tanto del esfuerzo cuanto del hecho de que es necesario hacerlo. Lo más duro es tener que trabajar, con ganas o sin ganas. Por el contrario, el juego y el deporte, aunque puedan ser duros y difíciles, se practican por gusto, ni más ni menos que porque apetece el practicarlos. Cuando no ocurre por completo así, ya no son propiamente juego o deporte puro, sino modos o formas de ganarse la vida, y entonces se convierten en trabajo, o sea, en un esfuerzo que hay que hacer aun cuando el realizarlo no apetezca.

Es, pues, una ligereza —a la que hay, sin duda, que reconocer una excelente intención — el querer dar al trabajo la moral y el tono del deporte. No procede de este modo el Cristianismo. Ciertamente, nos pide la alegría en el trabajo, y lo ve como un medio de santificación: pero lo que no hace es mirarlo como un fin. Sobre la base de que el trabajo es, desde luego, una dura y seria realidad, y sin ponerse vendas en los ojos, lo asume íntegramente como un medio de ganarse la vida y de santificarse. La concepción cristiana del trabajo no es, por tanto, optimista ni pesimista, sino, sencillamente, realista y objetiva. No pretende que miremos el trabajo «como si fuera» un juego o un deporte, sino «tal como es», sin encubrirlo ni sobrevalorarlo. Antes del pecado original, ya era el trabajo un mandato divino. Trabajando, el hombre realizaba la voluntad de Dios. Después de la caída, el trabajo sigue igualmente siendo voluntad del Creador, y por eso es posible hacerlo con alegría —con la alegría con que se debe hacer lo que Dios manda —, aun cuando sea penoso muchas veces, como cruz que hay que llevar sobre los hombros.

Esa alegría sobrenatural no se confunde, pues, con el placer. El placer no acompaña más que a lo que naturalmente se apetece y mientras es realmente apetecido. Y la verdad es que el trabajo no se presenta siempre de este modo, ni siquiera en el caso de que las energías físicas y mentales estén plenamente a punto y sin cansancio. Mandar que trabajemos siempre a gusto es, en definitiva, pedirnos un imposible. Lo que sí se nos puede reclamar, y esto es lo que Dios exige al hombre, es que en cualquier caso trabajemos con la alegría profunda y esencial —no con el placer superficial y externo, que unas veces existe y otras no— con que se debe hacer lo que es realmente bueno, aunque nos cueste.

Y no hay razón alguna para pensar que esto sea contradictorio. La vida nos ofrece numerosos ejemplos de que es posible hacer con alegría cosas que en sí mismas no nos gustan. El verdadero amigo, el que se sabe sacrificar por sus amigos, no experimenta precisamente un placer a la hora efectiva de sacrificarse. Los sacrificios cuestan, y, por tanto, no se puede decir, hablando con auténtica y plena sinceridad, que se hagan por gusto. Pero tan cierto como esto es, a la vez, que se pueden hacer con alegría y que así los realiza el verdadero amigo que ve en ellos la forma de remediar o mitigar el mal que

su amigo padece. Y el enfermo que toma la amarga medicina no deja de castigar su paladar, pero se alegra de restaurar con ello la salud.

En la visión cristiana de la vida no hay, sin embargo, una exageración de la dureza y de la índole penosa del trabajo. Esta cruz, como todas, es llevadera, aunque unas veces cueste más que otras; y lo que en todas las ocasiones se nos pide es que sepamos llevarla con una sobrenatural naturalidad, sin complejos de mártir ni de héroe. Por otra parte, la concepción cristiana del trabajo no deja de ver en él algo que pertenece al ejercicio de toda facultad o energía humana, cuando este ejercicio se practica en las oportunas condiciones: a saber, que el hombre experimenta al realizarlo una cierta satisfacción, más o menos grande, por sentirse a sí mismo como un ser provisto de unas fuerzas con las que logra superar unos obstáculos. Aun en el caso del trabajo más duro, y mientras la fatiga no nos vence, sentimos la satisfacción del poder propio, de la potencia de unas energías vivas y activas. Un síntoma de esto es que a nadie le halaga íntimamente que se le juzgue inútil para el trabajo, aunque de un modo externo y ocasional este juicio pueda venirle bien.

Por lo demás, la concepción cristiana del trabajo pide que éste se haga de una manera humana y razonable, sin que el cuerpo se agote ni se degrade el espíritu. Quiere que se respete en el trabajo la dignidad de la persona humana, y se opone, por ello, a que ésta resulte equiparada a una simple máquina de producción. De ahí también que el Cristianismo acoja como un verdadero progreso todo lo que contribuye a hacer más llevadero el trabajo en la medida en que nos ayude a realizarlo o lo haga más grato y atractivo. Y pide, en fin, que la organización de la economía y la vida social entera se establezcan de forma que no den lugar a una antinatural agravación de la dureza propia del trabajo. Pero lo que siempre queda fuera de la concepción cristiana de éste es la utopía en que incurren quienes piensan que el progreso técnico y social llegará con el tiempo a convertir el trabajo en un puro placer. El trabajo es y será siempre, en este mundo, cruz. Una cruz cuyo peso no hay que recargar de modo innecesario y que el cristiano debe saber llevar con la alegría de quien ve en él un medio de santificación.

EL DEBER Y EL DERECHO DE TRABAJAR

El trabajo es objeto de deber y derecho: tal es la conclusión que se desprende de todo lo que hemos visto. El hombre, por voluntad de su Creador, tiene a la vez el deber y el derecho de trabajar. Esta idea central en la concepción cristiana de la vida requiere, sin embargo, un cierto examen que nos aclare y delimite su sentido. Y hay que empezar por el deber del trabajo, por ser en él donde el derecho correspondiente tiene su más claro y sólido fundamento.

a) *El deber de trabajar*

¿En qué sentido existe para el hombre el deber del trabajo? Esta pregunta, que es evidentemente la primera que nos tenemos que hacer, se explica por el hecho de que al

hablar del hombre podemos referirnos, bien a la especie humana en su conjunto, bien al hombre individualmente considerado. No cabe duda de que la especie humana está sujeta a la obligación de trabajar. Sin el trabajo, los hombres dejaríamos de existir; y como hay la obligación moral de conservarse o mantenerse en la vida, es preciso afirmar que hay, consiguientemente, el deber humano del trabajo.

Sin embargo, de aquí no se deduce que el trabajo sea respectivamente un deber para cada uno de los hombres. También es necesaria la función de gobierno para la especie humana, y no se sigue de ello que cada hombre esté en la obligación de gobernar. Es, en suma, evidente que la especie humana puede subsistir sin que todos los hombres trabajen. ¿Por qué se habla entonces del trabajo como una necesidad moral de todo ser humano?

La primera respuesta, la que inmediatamente surge ante esta pregunta, es la que apela a la idea de la justicia. Es cierto que la especie humana puede subsistir sin que trabajen todos los hombres útiles, pero es injusto que quien puede trabajar se abstenga de ello, en la medida en que vive, parasitariamente, a costa del trabajo de otros hombres.

Este argumento, en apariencia tan sencillo, tiene, como veremos, cierta complejidad, aunque ya de entrada hay que decir, sin ninguna reserva, que la justicia exige que quien recibe un servicio o beneficio está en la obligación de corresponder a quien lo presta. Si unos hombres viven del trabajo de otros y no les corresponden de ninguna manera, es indudable que hacen una injusticia. En esta afirmación no caben paliativos ni excepciones. Lo que sí cabe es tomarla desde dos puntos de vista. Cuando se dice que es una injusticia el no corresponder a un servicio o beneficio recibido, puede ocurrir que quien invoca a la justicia no se fije más que en el perjuicio que a él le hacen. Su actitud es entonces evidentemente menos noble que la que en cambio tendría si lo que le doliera fuese sobre todo —o, por lo menos, también— la degradación moral en que a su vez incurre la otra parte.

Esa degradación es, en realidad, tan importante como el daño causado; y viene aquí a propósito de una falsa salida que se podría dar al tema que estudiamos. Porque es posible hacerse esta pregunta: ¿y si uno quiere mantener con su trabajo a otra persona?, ¿no hay, acaso, derecho a trabajar por otro, aunque este otro no se halle inútil para trabajar? Aquí está claro que no interviene la envidia ni el resentimiento, ni nada, en fin, que pueda perturbar el deseo, legítimo en sí mismo, de justicia. No se trata de ninguna de estas cosas, por la sencilla razón de que lo que se invoca no es el derecho a que a uno le den algo que le deben, sino más bien al revés, el derecho a poder ser generoso. Y como esta generosidad consiste precisamente en trabajar por otro, ¿no habrá que decir entonces que este otro queda libre por ello de la obligación de trabajar? Todavía más: ¿no habría que decir que quien acepta semejante beneficio no sólo no está obligado a trabajar, sino que está obligado a no trabajar, para cumplir la intención de su protector? Por lo demás, el así beneficiado no faltaría al deber de conservar su vida, siempre que para ello usara debidamente de los medios puestos a su alcance. Y si también cumpliera con el deber de la gratitud, ya habría correspondido al favor que recibe, aunque quien se lo hace no pretenda ningún agradecimiento; porque una cosa es el no exigir ninguna gratitud y otra el

exigir que se sea ingrato. Lo segundo no puede ser pedido, ya que sería tanto como pretender la degradación moral de una persona.

Ahora bien, si se admite que nadie tiene derecho a exigir a otro hombre nada que signifique una degradación moral, entonces hay que aceptar que tampoco hay derecho a hacer que un hombre no contribuya al bien común, ya que tal abstención sería un grave perjuicio moral para ese hombre y una clara ofensa a la justica social, que obliga a cada uno a hacer lo necesario para el bien de todos. No hay, pues, ningún derecho a proponer ni aceptar nada que signifique o lleve consigo el abstenerse de contribuir al bien común. Y, en consecuencia, no se puede decir que los religiosos que no participan en la vida del trabajo y se mantienen sólo de la limosna estén justificados ante los demás hombres por el mismo derecho que éstos tienen a ser generosos con ellos. La generosidad no puede pretender que alguien se rebaje moralmente dejando de cumplir su obligación respecto del bien común, porque tal pretensión no es generosa, sino perjudicial para el presunto beneficiado y dañosa también para los demás hombres. Lo que ocurre es que los religiosos que viven una vida de oración aportan efectivamente al bien común, porque el bien espiritual de la oración es útil para todos, y más importante y alto que los demás bienes.

También los religiosos mencionados están inicialmente, en cuanto hombres, sujetos a la obligación de trabajar. Lo que les exime de cumplirla es que la suplen con una aportación más alta al bien común. Pero, fuera de este caso excepcional, la forma de contribuir al bien común es, sin duda, el trabajo. De ahí que todo hombre no afectado por aquella excepción esté sujeto inexcusablemente al deber del trabajo, aunque disponga de medios suficientes para poder vivir atendiendo de un modo decoroso a sus necesidades y a las de su familia, sin necesidad de trabajar.

Fácilmente se ve que el deber de hacer algún trabajo como medio de ganarse la vida no existe para quien pueda disponer de algún otro medio lícito. Pero el deber de trabajar como manera de contribuir al bien común existe para todos, con la única salvedad que antes se señaló. Naturalmente, esto no quiere decir que todos tengan que desempeñar una misma clase de trabajo. Son muchas y muy distintas las especies y formas de trabajar que la sociedad requiere, desde la labor del gobernante hasta la del obrero, pasando por la del profesor, el abogado, el médico, etcétera, y, sin que pueda dejarse en el olvido, la de los ministros del altar, que no se identifican simplemente con los religiosos de que ya se hizo mención. Y forma parte de una adecuada organización de la sociedad el que cada hombre ocupe el puesto de trabajo que sea más ajustado a su personal vocación y aptitud.

b) *El derecho de trabajar*

A primera vista, este derecho no parece plantear ningún problema. Si hay en principio, para todo hombre, el deber del trabajo, lógicamente tenemos que pensar que existe, en consecuencia, el correspondiente derecho. Sería, en efecto, absurdo que no hubiera derecho al cumplimiento de una obligación. Sin embargo, el examen de este tema no puede limitarse a una afirmación tan abstracta como lo es la de la simple existencia del

derecho que el ser humano tiene a trabajar. Es preciso saber qué es esencialmente este derecho, cómo puede ejercerse dentro de la convivencia y en qué relación se halla el Estado con él.

En primer lugar, ¿qué clase de derecho es éste? Si el hombre está naturalmente obligado al trabajo, el derecho de trabajar no puede ser simplemente positivo, es decir, no debe su existencia al hecho de que la autoridad lo reconozca. Independientemente de que el Estado lo establezca o lo ignore, el derecho de trabajar existe como algo enraizado en la naturaleza humana. El gobernante puede y debe proclamarlo —igual que puede y debe proclamar todos los derechos naturales—; pero esto no significa que tenga la facultad de crear tal derecho. La función del Estado respecto a los derechos naturales es únicamente la de respetarlos y hacerlos respetar.

La afirmación de que el derecho de trabajar es natural ha sido, sin embargo, discutida, y no únicamente por los partidarios de que no hay más derecho que el que el Estado impone, sino también por algunos pensadores que admiten la existencia de auténticos derechos naturales. En realidad, la discusión entre este segundo tipo de pensadores es más bien de detalle y hasta, algunas veces, de palabras. En el fondo —al menos, entre los moralistas católicos—, se reconoce el derecho natural de trabajar cuando el trabajo es la única manera de conseguir lo necesario para la vida. En su discurso de Pentecostés de 1941, Pío XII dice taxativamente: «El deber personal del trabajo impuesto por la naturaleza tiene como corolario el derecho natural de cada individuo a hacer del trabajo el medio de proveer a su propia vida y a la de sus hijos: tan profundamente está ordenando el imperio de la naturaleza, a la vista de la conservación del hombre.»

Para apreciar de una manera exacta la verdadera índole del derecho natural de trabajar, quizá pueda ser útil que hagamos unas aclaraciones semejantes a las que ya se verificaron con relación a la propiedad privada. Como entonces se vio, hay dos tipos de derecho natural: primario y derivado. La propiedad privada se nos apareció como el objeto de un derecho verdaderamente natural y no simplemente positivo; pero no de derecho natural primario, sino secundario o derivado. Esto no le quitaba su importancia, ni pretendía ser ninguna restricción a su carácter de auténtico derecho natural. Análogamente, la afirmación de que el derecho de trabajar es un «derecho natural derivado» pone las cosas en su justo punto y nos ayuda a eliminar las confusiones y a superar la polémica. Se trata de un derecho natural: por tanto, hay que mantenerlo y defenderlo frente a cualquier posible abuso del Estado y, naturalmente, también, de los particulares. Ahora bien, este derecho natural no es, sin embargo, absoluto o primario. Su fundamento se halla en otros derechos naturales anteriores a él y a los que, en consecuencia, debe subordinarse, lo mismo que el derecho natural de propiedad debe subordinarse —como vimos— al que todos los hombres poseen respecto al uso de los bienes de la tierra.

¿Y cuál es, en concreto, el fundamento del derecho natural de trabajar? O sea: ¿cuáles son los derechos naturales en que éste se apoya y a los que debe, por ello, subordinarse? En primer lugar, el derecho que todo hombre tiene a procurarse lo que le es necesario para su vida y la de su familia. En la medida en que el trabajo es un medio para ello, hay

un derecho natural de trabajar. Con esto no se afirma ni se niega que todo hombre tenga además derecho a hacer del trabajo un medio para progresar indefinidamente. Lo único que se dice es que existe el derecho natural de trabajar para mantener la propia vida y la de la familia. Para ir más lejos hay que contar con otras condiciones. Es necesario que la prosperidad que se pretenda no perjudique a nadie en particular ni tampoco en general al bien común. Estas dos condiciones no tienen ni por qué ser mencionadas cuando se habla del derecho natural de trabajar con el fin de lograr lo necesario para la subsistencia de cada individuo y la de la familia que depende de él. Mientras que la prosperidad no es necesaria, el mantenerse a sí mismo y a la familia propia es un deber.

En segundo lugar, el derecho natural de trabajar se fundamenta en el que todo hombre tiene a contribuir personalmente al bien común. Ya señalamos antes que la forma normal de contribuir a este bien es el trabajo. Si hay el deber natural de aportar al bien común, también existe el derecho natural correspondiente, y si, a su vez, la forma de hacer esta aportación es normalmente el trabajo, hay que decir que existe para todos el derecho natural de trabajar, en la medida en que el mismo bien común requiera este trabajo. Una vez más, el derecho de trabajar se nos presenta como derivado, es decir, basándose en otro previo, y como forma de hacer posible el ejercicio de este mismo derecho antecedente.

Por último, el derecho natural de trabajar se relaciona también con la dignidad de la persona humana. En determinadas circunstancias, puede verse obligado un cierto número de ciudadanos, que no encuentran trabajo, a vivir de los medios que les proporcione la «asistencia social». Esto debe admitirse únicamente a título de excepción. Lo ideal es que todos los ciudadanos ocupen y desempeñen un puesto de trabajo, y lo es, sobre todo, por razón de la dignidad de la persona humana, que le da a ésta el deber de proveer por sí misma, cuando ello es posible, a su mantenimiento, y la de cargar, por su propia cuenta e iniciativa, con sus obligaciones familiares. Y aunque es falso el decir que un hombre pierde su dignidad de persona cuando ha de acogerse a la asistencia social, no lo es, en cambio, el afirmar que el Estado atenta dicha dignidad cuando no hace todo lo posible para que, en la medida en que el bien común lo permita, todos los ciudadanos encuentren la manera de ganarse la vida por sí mismos.

Es, por consiguiente, una obligación del Estado la de hacer todo lo que esté en su mano por mantener o crear una situación social en la que sea posible que todos los ciudadanos encuentren un trabajo. Así lo reclama el bien común. No se trata, pues, de que el Estado tenga la obligación de buscar el bien particular de ningún determinado ciudadano. Se trata de que se encuentra en el deber de hacer todo lo posible por el bien, no ya de la mayoría, sino de todos, y lo normal es que este bien común o general se aumente y perfeccione cuando todos están en circunstancias de poder trabajar. Tampoco hay que entender que la obligación del Estado, a que nos venimos refiriendo, se convierta en un derecho del mismo a hacer que los ciudadanos pierdan el suyo a contratar entre sí las actividades laborales. Este derecho de los ciudadanos, que pertenece a su facultad de iniciativa privada, el Estado debe respetarlo.

Puede, sin embargo, darse el caso de que haya personas que no encuentren trabajo,

aunque hayan ejercido su derecho a procurárselo privadamente. En este caso es necesario distinguir entre lo que permite la simple justicia conmutativa y lo que autoriza, en cambio, la justicia social.

La simple justicia conmutativa no obliga a nadie —ni al Estado ni a los particulares— a procurar un puesto de trabajo a quien no lo posee, salvo en el caso de que haya por medio un contrato en este sentido. Cualquier particular puede hacer este contrato con otro particular; y si lo hace, está naturalmente en la obligación de cumplirlo. Y lo mismo hay que decir respecto del Estado. También éste puede «contratar» con los particulares, comprometiéndose a darles un empleo cuando ellos lo necesiten; y si en efecto adquiere este compromiso, lo tiene naturalmente que cumplir. Lo que no tiene nadie, ni el Estado ni los particulares, es la obligación de hacer ese contrato. En el caso de los particulares, la cosa es enteramente clara. Pero también se comprende que el Estado no tenga esa obligación de una manera absoluta, porque su oficio no es el de resolver los problemas particulares de los ciudadanos, sino el de cuidar del bien común. Solamente porque éste lo exija o lo justifique deberá el Estado intervenir, cargando con el referido compromiso.

La justicia social, que, según se aclaró oportunamente, tiene por objeto el bien común, autoriza en efecto al Estado a intervenir en la distribución y división del trabajo, cuando las circunstancias lo requieran (lo mismo que le autoriza a transformar el régimen concreto de la propiedad privada, también cuando las circunstancias lo aconsejen y en la medida en que esté justificado por ellas). Y es que el Estado tiene el derecho y el deber de procurar el bien común; de modo que al intervenir en los asuntos de índole laboral su actuación se base justamente en su cometido propio, que es el de mantener y promover dicho bien, tomando para ello las medidas que sean necesarias y posibles. Con toda claridad lo expresa Pío XII: «El deber y el derecho de organizar el trabajo del pueblo pertenece antes que nada a los que están interesados directamente, es decir, a los empresarios y los obreros. Y si éstos, de una manera inmediata, no pueden hacerlo por causa de circunstancias extraordinarias, entonces entra en las atribuciones del Estado el intervenir en este terreno para la distribución y división del trabajo, en la forma y medida que demande el bien común perfectamente entendido»[109].

LA REMUNERACIÓN DEL TRABAJO

Para la gran mayoría de los hombres, el trabajo es la forma de ganarse la vida, su «modo de vivir», porque es de él de donde sacan los medios necesarios para el mantenimiento y desarrollo de su propia existencia, así como de la de su familia. Si hay realmente un derecho natural a hacer del trabajo un medio de ganarse la vida, es preciso afirmar que constituye una evidente injusticia el hecho de que existan, como suele decirse, «modos de vivir que no dan de vivir», o sea, ocupaciones, puestos laborales, cuya retribución no es suficiente para cubrir de un modo decoroso las necesidades de quienes tienen en ellos su única fuente de ingresos. Sin embargo, el examen de la remuneración del trabajo no puede limitarse a denunciar la mencionada injusticia. Es

necesario ver todos los aspectos del asunto, o, por lo menos, los más importantes, y obtener una serie de conclusiones prácticas y concretas en el mismo nivel en el que de hecho se plantean los litigios más graves del mundo laboral.

Dos órdenes de cuestiones cabe distinguir en el tratamiento del problema: 1.º, el de *qué valor* ha de asignarse a la remuneración del trabajo para que ésta sea justa; 2.º, el de *quién* ha de fijar ese valor. Evidentemente, lo más decisivo es lo primero, y por eso habrá que examinarlo con más detenimiento. Pero también es de innegable interés lo segundo, por lo que a su vez habrá que discutirlo, aunque sea a grandes rasgos.

1) *El valor de la justa remuneración del trabajo*

Cualquiera que conozca la movilidad y fluctuación de la vida económica se hace cargo de que no se puede hablar, en términos absolutos, de una determinada cantidad, fija y constante, ni siquiera para una misma clase de trabajo a lo largo del tiempo. Para referirse en general al valor de la justa remuneración del trabajo es preciso acudir a normas igualmente generales, que luego se aplicarán en cada caso según lo pidan las diversas circunstancias. No se trata, por tanto, de señalar una cifra, sino de establecer un conjunto de condiciones básicas y esenciales que la remuneración del trabajo ha de cumplir para que pueda considerarse justa. Las cifras pueden ser tan variables como lo son la misma vida económica y las distintas clases de trabajo; pero las condiciones de la remuneración justa son inalterables, y por eso se puede hablar de ellas de un modo general.

¿Cuáles son estas condiciones? Para establecerlas rectamente hace falta fijarse en que el trabajo se puede considerar desde dos puntos de vista: el del producto y el del productor, no siendo ninguno de ellos, por sí solo, suficientemente indicativo del valor de las actividades laborales. Estas actividades, en efecto, desembocan o acaban en un producto, que tiene en cada caso una determinada cantidad y calidad; pero su fuente u origen lo es el productor, un ser humano que no trabaja simplemente por gusto, sino para atender ciertas necesidades a las que está sujeto. Dicho de otra manera: el trabajo es un medio no sólo de conseguir o realizar una obra, sino también de ganarse la vida. Y por eso resulta tan absurdo el querer prescindir de la cantidad y la calidad del producto, como el pretender desentenderse de las necesidades vitales del productor.

El derecho, innegablemente natural, a hacer del trabajo un medio de ganarse la vida no es el derecho a vivir trabajando poco y mal. No es natural ni es justo que la remuneración del trabajo se verifique con entera independencia de la cantidad y la calidad de los productos. Lo natural y lo justo es que se tenga en cuenta el distinto valor de las aportaciones, y que la remuneración sea proporcional a este valor. De lo contrario, serían equiparados el productor diligente y el perezoso, y no se cumplirían ni la justicia conmutativa ni la distributiva, ni tampoco la social, que, como ya se expresó, exige máximo rendimiento compatible con la dignidad de la persona humana.

La doctrina del viejo liberalismo clásico no es falsa por atender a la cantidad y calidad del producto. Lo es porque no quiere ver más que esto, como si toda la realidad del trabajo pudiera reducirse a su término y no hubiera también que considerar su origen:

una persona humana sujeta a necesidades y provista igualmente del derecho natural a satisfacerlas. El error esencial de este liberalismo consiste en considerar al trabajo como una actividad completamente libre. El productor contrataría libremente su trabajo con el empresario, y éste no tendría por qué mirar otra cosa que el valor del producto, sin tener que contar poco ni mucho con las necesidades del trabajador. Ahora bien, esto es falso en su misma raíz. Para que el trabajo fuese una actividad enteramente libre, haría falta que los trabajadores pudieran satisfacer sus necesidades primordiales «sin necesidad de trabajar». Sólo entonces estarían en condiciones de contratar libremente su trabajo y no habría por qué mirar en éste otra cosa que el valor del producto. De una manera ingenua o de un modo ficticio, el liberalismo clásico atribuye al trabajador una libertad de que carece. La «necesidad de trabajar para ganarse la vida» hace que el trabajo no sea una actividad pura y simplemente libre, cuyo valor dependiese solamente del que tiene el producto en un mercado ajeno a las necesidades del trabajador.

La teoría de la justa remuneración del trabajo debe, pues, contar, ya desde su comienzo, con el hecho de que el trabajo es normalmente un medio necesario para ganarse la vida. Reducirlo a una simple mercancía que se alquila o se vende libremente es falsear la realidad de la naturaleza humana y creer en una libertad completamente utópica, que las más de las veces consistiría para el trabajador en la libertad de dejar por cubrir sus necesidades primordiales y las de su familia. Nadie tiene derecho a tomarse esta libertad, que atenta a la dignidad de la persona humana. De ahí que la justa remuneración del trabajo, basándose en una concepción total de la dignidad el hombre, exija que el trabajador tenga garantizado lo suficiente para las siguientes cosas: 1.ª, la subsistencia propia y familiar; 2.ª, la constitución de una economía que le proporcione un cierto decoro o comodidad y la posibilidad de acceso a los bienes culturales y a la propiedad privada; 3.ª, cubrir los riesgos naturales y los profesionales, entendiendo por los primeros la enfermedad y la vejez, y por los segundos los accidentes del trabajo y el posible paro forzoso.

Junto a todo esto hay que decir, en compensación, que la justicia obliga a tener también en cuenta la situación de la empresa. Sin embargo, y como norma general, lo primero que hay que afirmar es que ningún beneficio del empresario es legítimo si no se da una remuneración suficiente a los trabajadores. Este principio es completamente indestructible. Lo que puede ocurrir es que en determinados casos ambas partes deban realizar algunos sacrificios. Para ello es necesario que el patrono no sea culpable, por negligencia, de que la empresa esté en mala situación. Y cuando es todo un ramo de la producción, y no una empresa aislada, lo que se encuentra en situación deficiente, la responsabilidad de mejorarla compete de una manera grave a los dirigentes de la economía, que, desde luego, habrán de ser secundados en su esfuerzo por los trabajadores y los empresarios.

Por último, las exigencias del bien común intervienen también en la justa remuneración del trabajo de una doble manera: procurando evitar el paro forzoso engendrado por una remuneración excesivamente alta o baja, y tendiendo a establecer y mantener una adecuada y justa relación entre las diversas categorías de retribución laboral y también

entre los diversos precios de los productos en los distintos sectores económicos. Por lo que se refiere a lo primero, conviene recordar las siguientes palabras de Pío XI: «Bajando o subiendo indebidamente los salarios, en vista de un interés personal que nunca tuviera en cuenta lo que reclama el bien común, se falta indudablemente a la justicia social. Ésta pide, por el contrario, que todos los esfuerzos y todas las voluntades concurran a realizar, tanto como sea posible, una política de salarios que ofrezca al mayor número de trabajadores el medio de ejercitar sus servicios y de procurarse de este modo todos los elementos de una existencia honrosa»[110].

Y en lo que toca a la debida relación o proporción, tanto en las retribuciones como en los precios de las distintas zonas de la economía, las enseñanzas que ya se encuentran en Pío XI y Pío XII han sido confirmadas y enriquecidas con las que se advierten en la encíclica *Mater et Magistra*. Lo esencial de todas estas enseñanzas consiste en la necesidad de «mantener una adecuada proporción entre salarios y precios y hacer accesibles los bienes y los servicios al mayor número de ciudadanos»[111]. Y es necesario, en fin, tomar en consideración el hecho de que en esta misma Encíclica la idea del bien común es entendida con la mayor amplitud y explícitamente llevada, en consecuencia, a una dimensión mundial o universal.

2) *Quién debe fijar la remuneración*

En principio, el derecho a contratar el trabajo pertenece de un modo natural a los particulares. El Estado no les debe impedir de un modo sistemático la posibilidad de ejercer este derecho que constituye una de las expresiones naturales de la libertad de la persona humana.

Pero tampoco tiene derecho el Estado a permanecer indiferente ante las consecuencias que esto lleve consigo. Proteger y salvaguardar los requisitos, que antes se mencionaron, de la remuneración justa del trabajo, es un derecho y un deber del gobernante. Y esto no constituye una injerencia o invasión del Estado en la esfera privada, como pretende el puro liberalismo doctrinario. Es, simplemente, una tarea más entre las que la autoridad ha de tomar a su cargo para cumplir con su obligación de asegurar a todos los ciudadanos la posibilidad de ejercer sus derechos. Porque la justa remuneración de sus trabajos es un derecho que el ciudadano tiene, y un derecho tan natural y respetable como otro cualquiera de los que son esenciales a la persona humana; por lo cual a nadie debe extrañarle que el Estado haga todo lo necesario para que se respete este derecho, lo mismo que ha de hacer que se respeten todos los demás, por ejemplo, el derecho del propietario a los bienes que legítimamente le pertenecen.

Sin embargo, no hay por qué sacar de aquí la conclusión de que el Estado tenga siempre que intervenir de una manera directa en la fijación de las retribuciones laborales. Lo que el Estado obligatoriamente debe hacer es vigilar y tutelar el cumplimiento de las «condiciones» que antes se señalaron. Dentro de ellas, los particulares pueden entenderse entre sí, bien de un modo individual, bien en forma de convenios colectivos —lo que en la práctica parece más aconsejable para evitar la posible situación de inferioridad en el obrero, o las diferencias, no fundamentadas, entre unas empresas y

otras—. No obstante, cuando unas excepcionales circunstancias lo requieran, el Estado debe intervenir de una manera directa en la fijación de las retribuciones laborales, siempre que antes se hayan intentado otros modos concretos de presión indirecta, en la medida en que ello fuera posible.

[109] *Radiomensaje de Pentecostés de* 1941.
[110] Encíclica *Quadragesimo Anno* [*Quadrag. anno*], n. 81.
[111] *Mater et Magistra*, n. 24.

VII. La función subsidiaria del estado

ASPECTO NEGATIVO O RESTRICTIVO DEL PRINCIPIO DE SUBSIDIARIEDAD

A lo largo de los capítulos anteriores ha sido necesario referirse, en muchas ocasiones, a la manera en que el Estado tiene que «intervenir», ya sea directa o indirectamente, para salvaguardar el bien común y para favorecerlo y promoverlo, valiéndose de los medios a su alcance. Especialmente fue preciso estudiar esta intervención del Estado en los dos últimos capítulos —la propiedad privada y el trabajo—, donde la cuestión se planteaba a través de una serie de aspectos muy determinados y concretos. Sin embargo, el problema de la naturaleza del Estado —el del sentido y los límites de su función en la vida social— merece un estudio aparte. A él va a dedicarse este capítulo en el que, además de resumirse algunas consideraciones precedentes, se trata de establecer las líneas generales y los fundamentos o principios básicos de la actividad estatal en lo que tienen de permanente y sustantivo.

El problema de la naturaleza del Estado no es ajeno al concepto de la persona humana. Es preciso partir de este concepto si se quiere resolver dicho problema de una manera lógica y natural y no de un modo caprichoso y arbitrario. El Estado, en efecto, es el órgano que la sociedad necesita para coordinar la convivencia y subordinarla al bien común. Es, por tanto, el Estado esencialmente un medio de que la sociedad se vale para lograr su fin. Pero, a su vez, la misma sociedad es, por su parte, un medio para la persona, y no al revés. De un modo natural, la sociedad se ordena a las personas que la integran o forman. Éstas son su fin; de modo que las vidas personales no son un medio para la convivencia, sino al contrario: la convivencia es un medio para todas las vidas personales, o sea, para que éstas puedan subsistir y desarrollarse al máximo. De donde se desprende que el Estado, al que hemos considerado como un medio para la sociedad, tiene en último término su fin en el servicio a la persona humana.

Para ver ahora de qué modo puede y debe el Estado servir a las personas que forman la sociedad, es necesario, como antes se indicó, partir de la noción de la persona humana. Hay que contar con la naturaleza de ella para determinar la del Estado. De lo contrario podría suceder que, en vez de servir al hombre, el Estado lo deforme o esclavice. Pues bien, el hombre, la persona humana, es, por su libertad, un ente responsable de sí mismo. Convivir no es vivir a cuenta de otro, ni la mutua ayuda que los hombres deben prestarse puede significar que no tenga cada cual la obligación de cuidar de sí mismo y de protagonizar sus propios intereses. Todo hombre tiene el derecho y el deber de hacer cuanto sus fuerzas personales le permitan para atender a sus necesidades y desarrollar su personalidad. Independientemente de que el Estado se lo exija o se lo reconozca, es éste

un atributo inseparable de la dignidad de la persona humana; y si alguien quisiera desprenderse o desentenderse de él, traicionaría su condición de hombre, de la misma manera que el Estado que quisiera ignorarlo estaría violando la naturaleza de los seres a cuyo servicio ha de ordenarse. Por consiguiente, y para definir la función del Estado de una manera acorde con la naturaleza y con la dignidad de la persona humana, hay que decir que lo que el Estado debe hacer no es suplantar ni absorber a los miembros de la sociedad en sus tareas personales, sino ayudarles a realizarlas, y ayudarles precisamente a todas, procurando de esta forma el bien común.

Tal es el principio que suele designarse con el nombre de «función subsidiaria del Estado». La palabra latina *«subsidium»* significa «ayuda». El principio de la función subsidiaria del Estado quiere decir, en suma, que el papel del Estado consiste, nada más, y nada menos, que en ayudar a los miembros de la sociedad. La dignidad de la persona humana no se opone a esta ayuda. Lo que se opone a la dignidad del hombre es el privarle de la libre iniciativa que como ser responsable de sí mismo debe tener para cuidar de sus necesidades e intereses legítimos. El concepto de ayuda no contradice a esta libre iniciativa; antes por el contrario la supone, tanto en los individuos como en los grupos o asociaciones menores que pueden existir dentro del seno de la sociedad. Es como si el Estado les dijera a cada uno de estos individuos y asociaciones menores: «ayúdate, que yo te ayudaré». El organismo estatal es, de este modo, un instrumento al servicio de la vida dinámica y activa de unos ciudadanos responsables que no lo esperan todo del Estado, pero que, por lo mismo, están en el derecho de que éste se encargue de mantener y procurar el bien común.

El principio de la función subsidiaria del Estado se nos presenta, así, como una consecuencia de la dignidad de la persona humana y de la necesidad de mantener y procurar el bien de todos. Sin el respeto a la dignidad de la persona humana, la función del Estado ya no sería una ayuda, sino una injerencia en las tareas privadas de los súbditos y una abusiva suplantación de sus derechos; y como el propio Estado no es un ser abstracto e impersonal, sino que sus funciones corren en cada caso a cargo de unos determinados hombres —los gobernantes—, vendría a suceder que unas personas tratarían a las otras como a menores de edad, es decir, como a seres que no podrían echar sobre sus hombros la plena responsabilidad de sus derechos y sus obligaciones. Y en lo que atañe a la necesidad de conservar la subordinación al bien común, es evidente que si esta necesidad no existiera, sobraría el Estado, y habría que eliminarlo como una carga inútil y costosa, puesto que en realidad no representaría una ayuda para nadie, sino más bien un estorbo para todos, de no ser que en la práctica se convirtiera en un órgano de ayuda y protección a los intereses de un determinado conjunto o clase de personas con detrimento de todas las demás. (No hay por qué pensar que éste sea el caso del Estado que protege a los más débiles, porque tal protección es natural y justa y además favorece al bien común.)

Afirmar el principio de la función subsidiaria del Estado es, por consiguiente, mantener a la vez el valor de la libre iniciativa de los súbditos y el de la intervención del gobernante. Ambas cosas son precisas y fecundas para la vida normal de la sociedad, y

tanto la una como la otra son tenidas en cuenta cuando se dice que la función del Estado es esencialmente subsidiaria. Supone, pues, un verdadero desconocimiento del principio que estamos analizando el pensar que su espíritu y su más honda intención consisten simplemente en oponerse a la intervención estatal. Pero es, en cambio, cierto que el principio de la función subsidiaria del Estado limita esta intervención y tiene, así, un aspecto restrictivo que aunque no lo define por completo, resulta sin embargo imprescindible para su verdadera comprensión. Por otra parte, es hasta cierto punto explicable el hecho de que ante los excesos del dirigismo estatal en los regímenes de inspiración socialista, el principio de la función subsidiaria del Estado haya sido unilateralmente visto como una restricción a la autoridad del gobernante, e incluso que algunos pensadores hayan interpretado las fórmulas pontificias desde la perspectiva del viejo liberalismo que minimizaba la función del Estado, haciendo de éste un espectador pasivo e indiferente ante muchos conflictos de la vida social.

Es indudable que al asignar al Estado una función subsidiaria respecto a las personas individuales y a las asociaciones o entidades menores, se limita la esfera de la intervención del gobernante. Esta limitación se funda correlativamente en los derechos de la libre iniciativa, basados, a su vez, en la dignidad de la persona humana. También es cierto que la libre iniciativa se muestra mucho más fecunda y creadora que el absoluto dirigismo estatal; y el peso de esta razón no es despreciable cuando se consideran los principios por los que debe regirse la convivencia. Pero la razón fundamental y radical, la que en definitiva inclina la balanza del lado de la iniciativa privada atemperada por el bien común, no es de índole económica ni técnica, sino de carácter moral. Se trata —es conveniente repetirlo— de un derecho esencial e inseparable de la dignidad de la persona humana, y por eso el Estado, antes que encauzarlo y moderarlo, tiene que comenzar por reconocerlo y por prestarle su protección. Los textos pontificios no dejan lugar a dudas. Pío XI expresa el principio de la función subsidiaria del Estado —principio al que considera como el «supremo» en la filosofía social— con los términos siguientes:

«Así como no se debe quitar a los particulares, para transferirlas a la comunidad, las cosas que ellos son capaces de hacer por su propia iniciativa y con sus propios medios, igualmente es faltar a la justicia y perturbar gravemente el orden social el retirar a las agrupaciones de orden inferior —asignándolas a una sociedad más vasta y de más elevado rango— las funciones que ellas pueden desempeñar de un modo conveniente. El objeto natural de toda intervención en materia social es prestar ayuda a los miembros de la sociedad, y no el destruirlos ni absorberlos»[112].

De un modo equivalente afirma Pío XII: «lo que los particulares pueden hacer por sí mismos y por sus propios medios no debe serles quitado y transferido a la comunidad»; completando su pensamiento con esta aclaración: «esta actividad social es, por su naturaleza, subsidiaria: debe servir de apoyo a los miembros del cuerpo social, y nunca destruirlos ni absorberlos». La idea está clara. El Estado no tiene por qué atribuirse los derechos que corresponden a la iniciativa privada; mejor dicho, no sólo no tiene por qué atribuírselos, sino que tiene, además, por qué no atribuírselos. Ese «por qué» es la justicia, que estriba en dar a cada uno lo suyo y se opone, por tanto, a que el Estado

asuma lo que no le pertenece, por ser de la incumbencia de las personas individuales y de las comunidades o agrupaciones menores que éstas constituyan en uso del derecho natural de libre asociación.

El principio de la función subsidiaria del Estado nace, así, de un espíritu, de un modo de entender la convivencia, en el que ante todo se proclama la libertad y la responsabilidad personal de los ciudadanos como sujetos de deberes y derechos que están en condiciones de ejercer. Naturalmente, a nadie se le oculta que la libertad puede ser mal empleada y que en su nombre pueden cometerse toda clase de abusos. Contra ellos, claro está, deberá actuar el gobernante, y hasta es útil y justo que se empeñe por realizar todo lo necesario para prevenirlos e impedirlos. A nada de esto se opone el principio de la función subsidiaria del Estado. Pero no es sano ni normal que una sociedad se organice sobre la base de un sistemático recelo ante los ciudadanos, como si toda libre iniciativa fuera, en principio, mala, y como si además los dirigentes fuesen de distinta madera que los dirigidos y tuvieran derecho a manejarlos igual que se manejan los seres que carecen de la categoría de personas humanas.

En suma, todo este aspecto negativo o restrictivo que es preciso advertir en el principio de la función subsidiaria del Estado se apoya en una previa afirmación: la de la índole o rango de personas que por naturaleza tienen los ciudadanos. No se trata, pues, de limitar las justas atribuciones del gobernante, como si el ideal de la convivencia fuera el de pasarse sin él. De lo que se trata es de que los gobernados puedan actuar de acuerdo con su naturaleza de personas y de que, por lo mismo, se les deje hacer —dentro del respeto al bien común— todo lo que por sí propios son capaces de llevar convenientemente a cabo.

ASPECTO POSITIVO

La autoridad no debe atribuirse lo que por sí misma puede hacer la iniciativa privada: tal es el aspecto negativo que ante todo se ofrece en el principio de la función subsidiaria del Estado. Pero este principio no significa que la iniciativa privada sea omnipotente. La fecundidad y agilidad de dicha iniciativa son indiscutibles y, sobre todo, su íntima conexión con la dignidad de la persona humana. Por eso es necesario mantener el valor del derecho a la libre iniciativa y no absorber ni destruir a ésta, como hacen, en realidad, todas las formas de totalitarismo. Sin embargo, cabe también un error inverso y complementario, que fue precisamente el que el liberalismo padeció: el error de creer que la iniciativa privada es capaz por sí sola, sin la activa ayuda del Estado, de establecer el orden de la sociedad, e incluso de mantenerse ella a sí misma.

Así como el socialismo liberal se ha vuelto hoy contra el socialismo clásico y por boca de sus más autorizados intérpretes proclama la necesidad de amplias concesiones a la actividad de los particulares, el neoliberalismo reconoce, por su parte, que la doctrina del liberalismo clásico era deficiente y utópica, incluso en el campo de la economía. La libre concurrencia es imposible —viene a decir el nuevo y reformado liberalismo— si no

cuenta con la ayuda de un Estado que la salvaguarde y garantice, interviniendo, en la medida de lo preciso, para impedir las tendencias monopolísticas y para encauzar debidamente el proceso económico, equilibrando y armonizando sus diversos factores. No sería honrado ocultar que una gran parte de los teóricos del neoliberalismo propenden a restringir la indispensable intervención del Estado y, sobre todo, a darle una forma indirecta. Y además es preciso hacerse cargo de que una buena parte de esta transformación, o, si se prefiere, rectificación, del liberalismo se debe a motivos técnicos y de eficacia, más que a razones de índole moral y filosófica. En cualquier caso, el hecho cierto es que en nuestros días nadie cree en serio que la iniciativa privada pueda engendrar o mantener un verdadero orden, ni siquiera llegar a conservarse a sí misma, si se prescinde de toda ayuda del Estado. De buena o mala gana, la intervención estatal se estima indispensable —aunque sea en dosis mínima y de una forma lo menos directa posible— precisamente en favor de las libertades individuales y, entre ellas, la de la iniciativa privada. Se vuelve, en suma, a admitir que la libertad, en el campo económico lo mismo que en el político, requiere la autoridad.

La razón que esencialmente justifica la intervención del Estado es siempre el bien común. Es por él por lo que el gobernante se encuentra en el derecho y al mismo tiempo en el deber de ayudar a los miembros de la sociedad. Con esta afirmación se quiere decir dos cosas:

a) que las intervenciones estatales no exigidas ni siquiera aconsejadas por las necesidades o las conveniencias del bien común no tienen razón de ser y constituyen, en el mejor de los casos, un empleo superfluo y costoso de la actividad y de los recursos del gobernante, con detrimento de los otros objetivos que éste tiene a su cargo como garante y como promotor del bienestar de la sociedad;

b) por consiguiente, que toda ayuda que el Estado preste a una institución privada o a un concreto sector de la vida económica y social debe justificarse como necesaria o conveniente para el bien común y no para los particulares intereses de un determinado grupo de personas. De este modo, la protección a los más débiles no debe concebirse como una especie de «sentimentalismo de Estado», sino como una auténtica razón de bien común, ya que, en efecto, el bienestar y la prosperidad generales se benefician de la mayor elevación posible de todos los miembros de la sociedad. La ayuda que el Estado presta con este fin no es partidista ni tendenciosa, como algunos le achacan; pero sólo se halla enteramente libre de tales acusaciones si el Estado se cuida de velar, cuando sea necesario, por la eficacia de la gestión privada de los beneficios concedidos.

De un modo general, corresponde al Estado, con relación a la iniciativa privada de los ciudadanos, el hacer que esta iniciativa se desenvuelva dentro del orden y del equilibrio necesarios para el bien común, y el protegerla o estimularla, poniendo las condiciones positivas para que en la práctica se ejerza con la mayor facilidad y fecundidad posibles. Con frecuencia, suele considerarse únicamente lo primero, que es, desde luego, lo más fácil de ver, pues a pesar del optimismo característico del pensamiento antiintervencionista del siglo pasado, la experiencia se encargó muy pronto de manifestar que sin la acción coordinadora del Estado la libre iniciativa puede degenerar en un caos o,

por lo menos, ocasionar perturbaciones graves. La necesaria armonía entre los diversos sectores de la producción no se realiza de una manera espontánea y automática. Prueba de ello es, por ejemplo, que todavía en nuestra época se puede hablar de la agricultura como «sector injustamente deprimido», por utilizar los mismos términos de la encíclica *Mater et Magistra*. Ni tampoco se logra de un modo simplemente natural el necesario equilibrio entre la producción y el consumo, ni siempre se establece de una manera correcta la distinción entre las necesidades artificialmente creadas y las que responden a un orden objetivo y conveniente dentro de las auténticas posibilidades de la situación de cada sociedad a través de la historia.

Pero la acción positiva del Estado no debe limitarse a la coordinación global y general de las iniciativas privadas. Como ya se indicó, la intervención estatal es también necesaria para crear y mantener las condiciones que hacen posible que estas iniciativas aparezcan y logren desarrollarse. El gobernante las debe fomentar y estimular, en nombre del bien común. Es ingenuo pensar que cualquier clima es bueno para el florecimiento de la iniciativa privada, o que basta con impedir ciertos abusos para que ésta nazca y se desenvuelva. El espíritu de lucro —al que algunos reducen todo el sentido de la libre iniciativa— también puede surgir a la sombra de las protecciones estatales y del más fuerte intervencionismo.

Por el contrario, la moral de la libre competencia —atemperada por el bien común— necesita una atmósfera social no solamente limpia de los abusos, sino también positivamente estimulante de la iniciativa privada y de las responsabilidades personales. Lo que hoy se llama la «seguridad social» es, por supuesto, algo conveniente y necesario, y por lo mismo un innegable avance de la civilización. Pero un ambiente de excesiva confianza en esta seguridad social puede degenerar en la paralización de fuerzas creadoras, como el ahorro y la eficacia personal. Combinar estas diversas exigencias es tarea positiva del Estado, incluso en forma de educación, y no una simple resultante de la actividad, o la inactividad, de los ciudadanos.

Entre las condiciones positivas que el Estado debe establecer para el incremento de la iniciativa privada, merecen una especial atención las tres siguientes: todas las que conciernen al acceso a la propiedad de los bienes materiales, las que facilitan la necesaria preparación técnica para la debida gestión de estos bienes de acuerdo con los avances del progreso, y por último las que atañen en general a la llamada igualdad de oportunidades, no sólo para la capacitación profesional, sino también para la participación en los valores más altos de la cultura y del espíritu. Estas tres clases de condiciones están estrechamente unidas entre sí y, en la práctica, se favorecen mutuamente. Cabe, no obstante, considerarlas por separado.

Las condiciones que favorecen el acceso a la propiedad privada de los bienes permiten la multiplicación e intensificación de la iniciativa privada. En este sentido es conveniente advertir que la noción de iniciativa privada no se identifica con la iniciativa de unos determinados particulares y únicamente de ellos. Si el Estado fomenta solamente la de ciertas personas con exclusión de otras, lo que prácticamente estará haciendo es amparar unos monopolios o engendrarlos. La aclaración sería innecesaria si no ocurriera que

algunos partidarios de la iniciativa privada parecen entender por ésta nada más que la que ellos mismos quieren ejercer. Es algo parecido a lo que a veces se observa con relación a la propiedad privada. Hay quienes creen que la defensa de esta propiedad es únicamente la de las propiedades que ellos tienen.

Por lo que toca al Estado, no se puede decir que éste cumpla su obligación respecto del derecho de los súbditos a la iniciativa privada si no pone las condiciones necesarias para que todos los miembros de la sociedad puedan ejercerlo. Una vez más es preciso afirmar que toda ayuda que el Estado presta debe fundamentarse sobre el bien común, y un aspecto, una zona entera de este bien, es la protección de los derechos de todos los ciudadanos. Tal protección no puede limitarse a reconocer y afirmar abstractamente esos mismos derechos. Hacen falta, además, medidas prácticas, y una de ellas, la primera y más imprescindible, consiste en establecer todos los supuestos necesarios para extender y difundir la propiedad privada al mayor número de ciudadanos —si fuera posible, a todos —, por ser esta propiedad el órgano o instrumento propio de la iniciativa privada.

Estrictamente hablando, no se puede decir que sea injusta una sociedad en la que no todos los ciudadanos tengan su respectiva propiedad privada. Pero con pleno rigor hay que afirmar que es injusta la sociedad en la que no todos los ciudadanos están en situación de alcanzar esta propiedad con su trabajo y su esfuerzo. La función del Estado en este punto no consiste en dar una propiedad a cada ciudadano, sino en poner los requisitos necesarios para que todos puedan llegar a tenerla, utilizando los recursos personales.

Si es cierto que la propiedad privada hace posible la libre iniciativa, también lo es que ésta, debidamente estimulada y confortada por la función subsidiaria del Estado, hace posible a aquélla. No se trata de ningún círculo vicioso. Es evidente que la libre iniciativa goza de una mayor facilidad cuando se asienta sobre la base de la propiedad privada. Pero también es verdad que el fundamento y el origen de ésta lo han sido muchas veces el tesón y el esfuerzo creador de hombres emprendedores que se ganaban la vida con su trabajo. Y sobre todo es claro que el papel del Estado no es el de resolverle a nadie sus problemas de tipo particular —salvo en el caso de que estos problemas hayan surgido de una previa acción injusta del Estado—, sino el de poner las condiciones para que cada cual, por su cuenta y con su esfuerzo, pueda cumplir sus deberes y ejercer sus derechos naturales. Lo que el gobernante debe hacer es ayudar, no sustituir o suplantar, la libre actividad de las personas.

El mismo sentido tiene la obligación de los gobernantes de favorecer y promover la preparación técnica de la juventud para el mejor aprovechamiento de los bienes y recursos materiales. Aunque es éste un punto muy concreto, merece la pena detenerse en él. De un modo muy general, podría invocarse aquí el destino progresivo y perfectivo del hombre, tanto individual como socialmente considerado. Todos los ciudadanos tienen el deber de perfeccionarse y progresar, y el Estado, por tanto, la obligación de ayudarles para conseguirlo. El progreso es un imperativo natural y, en último término, divino; de ahí que el gobernante tenga la obligación de secundarlo. Y en este sentido es patente la eficacia de la preparación de la juventud, a tono con los avances de la técnica.

En la formación profesional dirigida a estos fines el papel del Estado continúa, sin embargo, siendo subsidiario. Lo que el Estado tiene el deber de hacer es facilitar tal formación, poner todos los medios que convengan para que sea accesible. Y ello, como siempre, en nombre del bien común. El beneficio particular que de estas facilidades puedan obtener los ciudadanos que se dediquen a los oficios y profesiones técnicas no interesa al Estado de una manera directa. Lo que ha de importarle es la repercusión que con el mejor y más racional aprovechamiento de los recursos naturales pueda lograrse en las condiciones y en el nivel de vida del organismo social entero.

Por otra parte, la función del Estado en esta materia es también subsidiaria en el sentido de que no es imprescindible que él mismo se haga cargo de la labor docente que la preparación o capacitación técnica lleva consigo. Sólo en los casos en que dicha labor no sea realizada de un modo conveniente por la sociedad, tendrá el Estado una razón clara y objetiva para tomarla a su cargo, encomendándola a sus propios funcionarios especializados. Sobre este extremo habrá que volver en seguida, al tratar de un modo general la cuestión de la función «supletoria» del Estado.

Por último, el principio de la «igualdad de oportunidades» en los valores de la profesión y la cultura nos revela, de una manera diáfana, el sentido de la función subsidiaria del Estado ante la libre iniciativa personal. El Estado no ha de permanecer indiferente, no tiene el derecho de quedarse en simple espectador, ante las diferencias de oportunidades que proceden de las desigualdades económicas. La participación proporcional de los ciudadanos en los valores más altos de la vida no debe subordinarse a las diferencias de nivel económico que afectan de hecho a aquéllos. Es imposible, por naturaleza, que esta participación sea idéntica para todos. Cada hombre tiene su respectiva y personal capacidad para participar en los valores de la cultura. Por eso es preciso hablar de una participación «proporcional». Pero lo justo es que ésta se determine por las aptitudes y no por ningún criterio extrínseco que estorbe o llegue a impedir el acceso a esos bienes a quienes están capacitados para ellos.

Es lógico que el Estado exija unas garantías y pida también un aprovechamiento eficaz de la ayuda que en nombre del bien común ofrece al poner en práctica el principio de la igualdad de oportunidades. Todo esto se basa en el sentido esencialmente subsidiario de la función del Estado con relación a la libre iniciativa, porque lo que se brinda a los particulares es justamente una ayuda, la cual, aunque tiene en cuenta las condiciones materiales de la vida y procura atenderlas, no se destina últimamente a ellas, sino a facilitar o a hacer posible el esfuerzo que en el acceso a los bienes culturales han de realizar por su cuenta los beneficiarios.

FUNCIÓN SUBSIDIARIA Y FUNCIÓN SUPLETORIA

Algunas veces las expresiones «función subsidiaria» y «función supletoria» son empleadas como equivalentes, y no hay en ello grave dificultad si a la hora de fijar las diferencias se acierta a establecerlas con rigor. Hablando con propiedad, no es lo mismo

ayudar que suplir, aunque hay que reconocer que la suplencia hecha sólo cuando las circunstancias lo requieren y no con la intención de invadir abusivamente un campo ajeno, sino únicamente con la de prestar un servicio preciso para el que lo recibe y que de otra manera no se podría hacer, es una forma de ayuda: una ayuda especial y ocasional, que ni quien la da ni quien la recibe deben tender a convertir en norma.

De la vida privada puede tomarse el ejemplo de la persona que en caso de enfermedad, o por cualquier otra razón aceptable, es suplida por alguien en una o varias de sus actividades, mientras duran las circunstancias que ocasionan la conveniencia o la necesidad de tal servicio. Es indudable que éste representa una ayuda en el sentido más amplio de la palabra, pero no en el estricto y riguroso, el cual supone que el beneficiario de la ayuda no es reemplazado o sustituido por otro, sino tan sólo secundado o confortado.

Esta distinción tiene una gran importancia para la delimitación de la actividad estatal. De ahí la oportunidad de insistir sobre ella examinando sus más decisivas consecuencias.

a) la función propiamente subsidiaria es *esencial* al Estado; la supletoria es sólo accidental. Esto quiere decir que la función estatal no se define por las suplencias que en muchas ocasiones verifica, con razón o sin ella; mientras que, en cambio, el Estado tiene su cometido propio y específico en la ayuda que siempre ha de proporcionar a la sociedad como conservador y promotor del bien común.

Para entender rectamente esta diferencia, es preciso observar que el hecho de que la función supletoria tenga un carácter accidental no significa que no sea necesaria. El Estado tiene la obligación de suplir a los particulares en todo aquello que el bien común requiera y que éstos —aunque sea, en principio, de su competencia— no realicen por falta de medios o por cualquier razón. La necesidad de esta suplencia estatal es evidente, puesto que el gobernante se halla en el deber de hacer todo lo posible y necesario por el bien común. Ése es su oficio y en él radican todas sus obligaciones y todos sus derechos. Sin embargo, es igualmente evidente que si la tarea suplida por el Estado se convierte, cambiadas las circunstancias, en una actividad que los particulares se encuentran en condiciones de ejercer, ya no es necesario que aquél cargue con ellas, y en virtud del aspecto negativo o restrictivo del principio de la función subsidiaria del Estado, lo necesario es entonces justamente lo inverso: que sean los particulares los que la desempeñen.

b) la función propiamente subsidiaria es la que abarca las actividades que son de la exclusiva competencia del Estado. Por el contrario, la función supletoria tiene por objeto unas tareas que la iniciativa privada está llamada a cumplir y que sólo cuando ella no las cumple tiene el Estado que tomarlas a su cargo, en la medida en que el bien común lo exija. De ahí que el Estado nunca deba dejar de ejercer su función propiamente subsidiaria, y que, en cambio, cuanto antes sea posible, deba poner en manos de los particulares las actividades en que suple a éstos.

Dadas las circunstancias que hacen posible el traspaso, el hecho de que el Estado lo aplace convierte su suplencia, hasta entonces legítima y necesaria, en una abusiva y perjudicial suplantación; lo cual no significa que no sea conveniente la prudencia en la

manera de transferir a la iniciativa privada las tareas provisionalmente ejercidas por el Estado, ni que éste pueda dispensarse de recabar todas las garantías que objetivamente sean precisas. Por lo demás, también cabe que en ciertas circunstancias de excepción el Estado vuelva a tomar sobre sí funciones y actividades supletoriamente asumidas por él en otra época, y que las desempeñe todo el tiempo que las circunstancias lo demanden. Todo esto puede suceder; pero la situación más normal de la sociedad es aquella en la que sólo sucede en la menor medida posible.

c) lo ideal sería que el Estado pudiera limitarse a la función propiamente subsidiaria. Tal es la consecuencia que lógicamente se desprende de todas las consideraciones anteriores. Y esta limitación sería lo ideal tanto para una sociedad consciente de sus responsabilidades y eficazmente dinámica y creadora, como para un Estado celoso de su más propia y específica función, que es esencialmente diferente de todas las que los particulares pueden ejercer. El puro intervencionismo es justamente la antítesis del ideal de la sociedad y del Estado, ya que es una situación en la que tanto éste como aquélla se desvían de sus funciones más propias: la sociedad, por carecer de auténtica iniciativa y encontrarse sus miembros reducidos a la condición de simples piezas del mecanismo estatal, y el Estado por tener que entregarse a una innumerable serie de pormenores y de menudencias que le roban las fuerzas y la atención y el tiempo necesarios para sus funciones específicas, que son las que únicamente a él le pertenecen, y que se mueven en un plano superior.

«Dejando —dice Pío XI— a las agrupaciones de orden inferior el cuidado de los asuntos de menor importancia, en los que su esfuerzo se dispersaría excesivamente, la autoridad pública estará en condiciones de asegurar, de una manera más libre, más potente y eficaz, las funciones que sólo a ella le pertenecen, porque nadie más que ella las puede desempeñar: dirigir, vigilar, estimular, contener, según las circunstancias lo aconsejen o la necesidad lo exija. Estén, pues, bien persuadidos de ello los gobernantes: cuanto más perfectamente se realice el orden jerárquico de las diversas agrupaciones —quedando a salvo el principio de la función subsidiaria— tanto mayores serán la autoridad y el poder social, y más fácil y próspero el estado de los asuntos públicos»[113].

Hay un punto, en este texto pontificio, que llama la atención: la referencia a las agrupaciones o comunidades inferiores. Tales comunidades son las que existen dentro de una sociedad política completa, bien como entidades naturales, bien como un resultado del ejercicio que los ciudadanos hacen del derecho de libre asociación para fines legítimos armonizables con el bien común. La fórmula de Pío XI que establece el principio de la función subsidiaria del Estado, también se refiere a ella de una manera explícita. Desde el punto de vista de los más altos fines del Estado, la prosperidad de estas comunidades menores o inferiores es indiscutible. Descargan al gobernante de todo un cúmulo de actividades y funciones que, en el caso contrario, habría de ejercer por modo de suplencia, con el consiguiente detrimento de sus más específicos objetivos. Y esto es lo que señala el texto pontificio. Su sentido general no es otro que el de una confirmación del principio de la función subsidiaria del Estado. Pero esta confirmación merece

subrayarse, al examinar la diferencia entre la función subsidiaria y la supletoria, por el valor que atribuye a las agrupaciones o comunidades menores para facilitar al gobernante la posibilidad de desprenderse de las segundas y dedicarse, con plenitud de vocación y esfuerzo, a la primera. Cubriendo y jerarquizando gradualmente la distancia entre el individuo y el Estado, dichas agrupaciones pueden hacer, si gozan de una vitalidad suficiente, que ni el Estado absorba al individuo, ni éste se sienta ajeno o excesivamente separado de él.

* * *

El «estatismo» y el «antiestatismo» son doctrinas igualmente deficientes y entre las cuales abre una brecha de salvación el principio de la función subsidiaria del Estado. Es, por tanto, un error el estimar que este principio constituye un residuo o una infiltración de la doctrina del liberalismo clásico en el seno de una ideología que intenta superarlo. Mantener el principio de la función subsidiaria del Estado no es aminorar ni reducir la verdadera actividad del gobernante. No se trata, en efecto, como algunos parecen entender, de que el Estado actúe lo menos que sea posible, como si su papel fuera el de un instrumento poco grato que a veces no hay más remedio que emplear. El antiestatismo —incluso ese antiestatismo moderado de los que admiten, aunque sea de mala gana, la necesidad de una cierta administración «oficial» de los asuntos públicos— es una forma de romanticismo, ciega para las efectivas conveniencias de la vida social. Pero la afirmación de que el gobernante debe liberarse, siempre que sea posible, de los cuidados propios de los individuos y de las agrupaciones inferiores, no es antiestatismo, sino la mejor forma de entender y de favorecer la función del Estado:

«Un hecho en apariencia contradictorio —anota con agudeza André Piettre— señala con su estigma a todas las decadencias: cuanto más se extiende el Estado, más se vacía de su sustancia. A medida que multiplica sus intervenciones, tiende a no ser más que una administración infinita, una burocracia titubeante, un gran cuerpo sin alma. El Estatismo, valga la expresión, tiende a comerse al Estado»[114].

[112] *Quadrag. Anno*, n. 70.
[113] *Quadrag. Anno*, AAS 23 (1931), p. 203.
[114] *Las tres edades de la economía*, Rialp, Madrid, 1962, pp. 150-151.

La formación de la personalidad humana
(1963)

Prólogo

El origen de este libro fue el propósito de hacer una antología de los pasajes en que santo Tomás, a lo largo de toda su obra, trata del tema de la formación de la persona humana. La razón de ser de tal propósito era doble. En primer lugar, una necesidad de tipo práctico: la de contar con un material de trabajo indispensable para algunos de mis cursos universitarios. En segundo lugar, la conveniencia de dar a conocer todo un sector del pensamiento de santo Tomás que, salvo muy pocas excepciones, desde luego enteramente insuficientes, se acostumbra estudiar de una manera harto especulativa, si es que cabe usar esta palabra para expresar con ella la carencia de un auténtico método positivo atenido a las fuentes y ajustado, ante todo, a lo que ellas mismas pueden ofrecer.

Los escasos estudios sobre las ideas de santo Tomás acerca de la educación suelen, en efecto, consistir en las propias ideas de los autores de estos mismos estudios, inconcretamente referidas a unos pocos textos y acogidas al cómodo expediente de una filosofía *ad mentem Divi Thomae* que se dispensa de acudir a la letra. En reacción frente a este procedimiento, se trataba, pues, en un principio, de brindar un muestrario, suficientemente representativo, del pensamiento original de santo Tomás sobre la educación. Pero al seleccionarlo y darle forma, la misma necesidad de establecer un orden que pudiera hacer bien perceptibles las principales líneas sistemáticas y, por otra parte, el interés de hacer alguna exégesis, indispensable a veces por la dificultad o la riqueza de los textos, fueron convirtiendo poco a poco lo que había de ser una pura y simple antología en lo que es este libro, que aunque estimo acorde con sus fuentes, tiene además, y con independencia de ellas, el derecho a su propia aventura. Basado en santo Tomás, he tratado fielmente de exponerlo. Pero a la hora de dar un título a este libro, he preferido no beneficiarme de la autoridad de santo Tomás; y así, lo ofrezco simplemente con el nombre de *La formación de la personalidad humana*, que responde al asunto examinado en la totalidad de estas páginas y a la intención de presentar una doctrina que al ser personalmente asimilada se me ha hecho tan mía como espero que también pueda serlo del lector.

Es, pues, toda esta obra, en sus diversas fases, un diálogo con las ideas educativas de santoTomás. En él se empieza por hacer aparecer esas ideas tal como su propio autor las formulara, y no adivinándolas ni construyéndolas con ningún artificio. A esta presentación subsigue en cada caso una respuesta de glosa o comentario desde la problemática actual y muchas veces inspirada en ella. En otras ocasiones la respuesta sobrepasa el alcance del simple comentario y pretende ser un desarrollo o un tratamiento puramente personal.

En realidad, el pensamiento de santo Tomás sobre la educación es escasamente conocido. Las alusiones a los principios generales, que sin duda aparecen en algunos

estudios, deben concretarse y referirse, de una manera directa, al tema mismo de la educación considerado en sus dimensiones peculiares y explicado según sus causas propias. Es éste uno de los principales motivos de la investigación que aquí presento. El recurso a los principios generales es indispensable muchas veces, pero no suficiente en la mayoría de los casos, y, por supuesto, siempre deja un lugar para el examen de la etiología propia de la actividad educativa. Pero no es la vaguedad o la abstracción el único defecto en que se incurre. Hay todavía otro defecto peor: el de la escasa, o punto menos que nula, información acerca del pensamiento educativo de santo Tomás. Basten dos ejemplos. El *Lexikon der Pädagogik*, de Francke (Berna, 1954, tomo III, pág. 31), cita únicamente un artículo de O. Willmann y los trabajos de E. A. Pace y J. Mausbach. Y en nuestra lengua, el viejo *Diccionario de Pedagogía Labor* (págs. 188-190) dedica al tema unas peregrinas consideraciones que aciertan a compensarse con su bien recortada brevedad.

Lo que aquí se pretende, sin embargo, no es un examen de todos los aspectos del asunto. Se trata únicamente de estudiar los de índole filosófica; y en consecuencia quedan excluidos los de carácter teológico. Evidentemente, esto es una *abstracción* en la plenitud vital del ser humano, que no funciona como si en realidad le fuese ajena la dimensión sobrenatural de su existencia. Pero acerca de ella tienen la palabra los teólogos, y no los meros filósofos. Es muy de desear que los primeros analicen a fondo, desde su superior y más perfecto ángulo de mirada, lo que los segundos ven tan sólo bajo la simple luz de la razón. Para ello, no obstante, es conveniente que los filósofos realicen su tarea en la medida de sus posibilidades propias. En este sentido, las enseñanzas de santo Tomás encierran unos valores naturales que merece la pena recoger. Y eso es lo que aquí se ha pretendido.

Sólo queda añadir que este trabajo, fruto de varios años de investigación, es también puramente filosófico en el sentido de que no intenta dar normas concretas para la formación de la personalidad humana. Su objetivo es únicamente la teoría de dicha formación, el conocimiento de sus bases y de sus presupuestos esenciales: un indispensable requisito para que las normas directrices de la concreta práctica educativa puedan establecerse sobre un cimiento sólido.

Siglas

Analyt.: *In libros Posteriorum Analyticorum expositio*
Anima: *De anima*
Cont. Gent.: *Summa contra Gentiles*
Ethicor.: *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nichomachum expositio*
Epist. ad Cor.: *In Epistolam ad Corinthios*
Epist. ad Ephes.: *In Epistolam ad Ephesios*
Epist. ad Gal.: *In Epistolam ad Galatas*
Epist. ad Haebr.: *In Epistolam ad Haebreos*
Epist. ad Rom.: *In Epistolam ad Romanos*
Malo: *De Malo*
Metaphys.: *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*
Polit.: *In Politicorum seu de rebus civilibus libri VIII*
Pot.: *De Potentia*
Sum. Theol.: *Summa Theologica*
Verit.: *De Veritate*
Virt.: *De virtutibus in communi*

PRIMERA PARTE
EL CONCEPTO DE LA EDUCACIÓN

I. Análisis semántico del término educación

VARIEDAD Y UNIDAD DE SENTIDOS

La primera impresión que el lector actual experimenta ante los textos en que santo Tomás emplea la palabra *educatio* suele ser de sorpresa. Ello se debe al uso sumamente elástico y flexible que el Santo hace del término, dentro de una cierta ambigüedad que, a primera vista, es totalmente equívoca. Dos hechos contribuyen a conformar esta situación: uno imputable al propio santo Tomás, y el otro, a su lector contemporáneo. El primero de estos hechos es que el Santo, tan cuidadoso en otras ocasiones de enumerar y establecer los sentidos de las palabras que usa —sobre todo, cuando estas palabras tienen en el lenguaje común una pluralidad de acepciones—, no se preocupó por distinguir de una manera explícita los varios significados en que toma la voz *educatio*. Y el otro hecho es que el lector contemporáneo, aun el más advertido de la etimología, está habituado a hablar de la educación —cuando no le añade de propósito y como por excepción al adjetivo *física*— en un sentido, por decirlo así, espiritual, o al menos ampliamente inmaterial.

Es explicable que, en estas condiciones, lo que menos quepa imaginar es que la educación consista, dentro de algunos textos de santo Tomás, en la *alimentación* o *nutrición* de la prole. *Educare* y, por tanto, *educatio* son voces que primordialmente significan la acción y el efecto de alimentar o nutrir. Es verdad que estos términos pueden tomarse, lo mismo en castellano que en latín, de una manera muy amplia, que reviste un carácter metafórico cuando se aplica en su sentido más noble. Pero no es menos cierto que esta acepción más alta supone la más baja, que es la originaria e inmediata. Y, sobre todo, hay que atenerse al hecho de que en más de una ocasión santo Tomás, como luego veremos con detenimiento, emplea la palabra en esta acepción física y directa, contrapuesta al sentido espiritual o moral.

Otras veces, no obstante, la emplea con una ancha significación, que se parece más, y hasta se iguala, a la forma actual de utilizarla. Todo esto engendra confusión en quien no está avisado; y todavía es necesario añadir que, por virtud del sentido material que la *educatio* tiene en varios textos, su contraposición en ellos a la palabra *instructio* no se parece en nada al distingo que hoy solemos hacer entre la educación y la instrucción; por lo cual es preciso no dejarse llevar por las simples apariencias de los términos, so pena de incurrir en grave anacronismo y de falsear el pensamiento del Santo.

Para explicarse esta fluctuación o ambigüedad de la *educatio* en los textos aquinatenses, puede constituir un buen recurso el paralelismo entre este término y la voz castellana *crianza*. Lo que en nuestro lenguaje denominamos *crianza* no se limita a algo puramente material, como lo son la alimentación y los cuidados físicos en general, ni

consiste tampoco, solamente, en el cultivo de las facultades espirituales de la prole. En rigor, la crianza abarca estos dos aspectos de una manera sintética y global, aunque también ocurre que unas veces se toma la palabra en el sentido propiamente físico y otras en la significación más elevada. Con la expresión *higiene de la crianza* se significan los cuidados físicos que conviene tener con la prole, en beneficio de su salud. En cambio, cuando se habla de la buena —o, respectivamente, de la mala— crianza de una persona, es el sentido moral de la palabra el que se toma en consideración; y así se dice que la cortesía es parte de la buena crianza, y que es, en cambio, indicio de la mala el comportarse con alguien, aunque sea un inferior, de una manera hiriente o desatenta.

Como se ve, la palabra *crianza* —igual que la *educatio* en el lenguaje de santo Tomás — puede tomarse disyuntivamente, bien sea en sentido físico, bien en el espiritual o moral, pese a que asimismo tiene una acepción copulativa o sintética. Y es que tanto en el caso de la voz latina como en el de la castellana, existe una unidad bajo la variedad, es decir, una analogía permanente a través de los sentidos variables, que es, por cierto, lo que un término precisa para significar cosas diversas sin llegar por ello a ser equívoco. En nuestro caso, la unidad subyacente a la diversidad que se ha observado estriba en la coincidencia de todas las acepciones, por ser, cada una de ellas en su estilo, un modo de presentarse la noción de *perfeccionamiento*.

Alimentar a la prole y dedicarle todos los cuidados que el *sacarla adelante* requiere es completar (*per-ficere*) la obra de la simple procreación, que por sí sola deja al ser humano en la indigencia, menesteroso de la ayuda imprescindible para su debido desarrollo, sin el cual no está en condiciones de atender por sí mismo a todas sus exigencias físicas. Y es también, indudablemente, un perfeccionamiento el que se busca al dar al ser humano los medios encaminados al gradual despliegue de su espíritu. Al venir al mundo, tiene el hombre la inteligencia y la voluntad como dormidas, todavía incapaces de servir a su fin, por falta de desarrollo y madurez. El adquirir la respectiva formación es tan necesario a estas potencias como lo es el alimento al cuerpo; de forma que la metáfora por la que se ve a la formación como el alimento del espíritu expresa una analogía o proporción enteramente justa y admisible.

Merced a esa analogía, es lícito aplicar a la ayuda precisa para el desenvolvimiento y perfección de nuestro espíritu el mismo término con el que inicialmente se designa la que hace falta para desarrollar nuestro organismo. Y así ha sido posible que la palabra *educatio*, cuyo primer sentido fue el de la alimentación o nutrición, haya pasado a significar la actividad por la que se promueve y favorece el perfeccionamiento de las facultades espirituales del hombre.

ACEPCIONES PARCIALES Y COMPLEMENTARIAS

Tomados en conjunto, los textos nos presentan el término *educatio* en amplia sinonimia con las tres voces siguientes: *nutritio* (o, respectivamente, *nutrimentum*), *instructio* y *disciplina*. Sin embargo, conviene realizar todas las aclaraciones necesarias

para determinar los diversos matices, que, como veremos, son parciales y complementarios entre sí.

a) El sentido primario y más inmediato de *educatio* es, en santo Tomás, el de suministrar (el padre) el alimento (al hijo). De esta acepción tenemos que partir para luego extendernos a otras más elevadas o complejas, como lo es la de ayudar y contribuir, quien fuere (no ya los progenitores, sino otra persona que los sustituya y represente, o incluso el mismo educando, en el caso de la autoeducación), a la formación de los aspectos más nobles de la personalidad humana.

Considerado así, en su sentido más rigurosamente físico o biológico, el término *educatio* aparece en los textos de santo Tomás contrapuesto a los de *instructio* y *disciplina*. Veamos un ejemplo de este uso:

> «el padre es para el hijo causa de tres supremos bienes. Pues, en primer lugar, engendrándole es causa de su ser, que es tenido como algo supremo; en segundo lugar, educándole es causa de su nutrición, y, en tercer lugar, es causa de su enseñanza»[115].

La *educatio* aparece aquí entendida como un beneficio que el hijo debe al padre: uno de los tres mayores beneficios que de éste recibe y que consiste, concretamente, en la nutrición. Una vez procreado, el hombre es también nutrido y enseñado por quien le engendró. Nutrición y enseñanza coinciden en seguir a la generación; pero el pasaje no se refiere propiamente a ésta ni a ninguna otra coincidencia especial, sino que se limita a enumerar la procreación, la nutrición y la enseñanza como tres bienes distintos que el padre confiere al hijo. De esta enumeración no cabe, pues, extraer como rasgo común a sus tres miembros otra cosa que la índole de bienes hechos a los hijos por sus padres. En tener esta índole la *educatio* coincide con la *disciplina*, que es lo que más se acerca al sentido espiritual de la educación; pero también coincide, por ese mismo motivo, con la generación o procreación. Nada, por tanto, nos autoriza aquí a tratar de hacer una asimilación entre el sentido físico de la *educatio*, que es el único que positivamente se nos muestra, y el espiritual o moral, que todavía no aparece, pues la disciplina o enseñanza, que es ciertamente lo que mayor afinidad tiene con él, queda explícitamente consignada como un bien distinto del que se expresa con el término *educatio*.

Una confirmación de esto último se encuentra en el pasaje siguiente

> «los hijos tienen amor a los padres como a un cierto bien eminentísimo, porque éstos son sus máximos benefactores, en la medida en que son la causa de su existencia, de su nutrición y de su enseñanza»[116].

Otra vez se nos dice que hay tres bienes, de la más alta importancia, dados por los padres a sus hijos. La novedad que en este texto se percibe al compararlo con el precedente es la referencia explícita al amor que los hijos tienen a los padres. Los beneficios que antes fueron consignados aparecen ahora como el fundamento de ese amor. Pero esta novedad no altera nada de lo que ya veíamos a propósito de la diferencia entre la *educatio* en su sentido físico, que es también el que vuelve a asignársele, y la disciplina o enseñanza. Las coincidencias que en ellas se perciben no se dan solamente entre ellas solas, sino entre todos los miembros de la enumeración. Hay, eso sí, una coincidencia más; pero como no afecta únicamente a la nutrición y a la enseñanza, no

existe ningún motivo suficiente para una especial asimilación entre los dos sentidos de la voz *educatio*.

Y lo mismo hay que decir si en vez de la palabra *disciplina* se toma la de *instructio*, que es consignada en otros textos del Santo; por ejemplo, en éste:

— «por el bien de la prole se entiende no solamente su procreación, sino también la educación y la instrucción, por la que se recibe el alimento y la enseñanza»[117].

Con cierto escrúpulo, habría que reconocer aquí una mayor aproximación entre los dos sentidos que hasta ahora se han venido distinguiendo. Esta aproximación, que el atento lector habrá podido advertir, se basa únicamente en una razón gramatical, insuficiente para intentar hablar de una afinidad auténtica y propiamente dicha. Al referirse de una manera simultánea a la educación y a la instrucción, el texto dice de ellas: *por la cual* (en vez de *por las cuales*) se recibe el alimento y la enseñanza. Sería excesivo el aferrarse a esto para extraer mayores conclusiones. Y en cualquier caso, el propio santo Tomás, en otro pasaje posterior de la misma obra, las vuelve a distinguir entre sí, y también, a su vez, de la generación o procreación, al decir nuevamente que son *tres* las cosas que da el padre:

«el padre corporal da tres cosas: la existencia, el alimento y la instrucción»[118].

Veamos, en fin, como confirmación general de todo lo dicho, otros varios pasajes:

— «el hijo no puede corresponder con algo equivalente a los beneficios del padre, de quien recibe la existencia, el alimento y la enseñanza»[119];

— «el padre es el principio de la generación y la existencia, así como de la educación y la enseñanza»[120];

— «el padre es principio de la generación, de la educación y de la enseñanza, y de todo lo que conviene a la perfección de la vida humana»[121];

— «tres cosas tenemos por los padres, a saber: el ser, el vivir y la enseñanza»[122].

b) Esta ínfima acepción de la voz *educatio*, que acabamos de ver, se compensa y equilibra, a su manera, por el sentido espiritual o moral que los términos *nutritio* y *nutrimentum* tienen, en cambio, en otras ocasiones. Ocurre, efectivamente, que estos términos, en vez de contraponerse a *instructio* y *disciplina,* son empleados como equivalentes a ellas en una serie de textos que complementan y en cierto modo rectifican a los que venían ocupándonos. Así cabe advertirlo, por ejemplo, en las siguientes palabras, en las que el Santo, refiriéndose al hijo cuyos padres son cristianos, observa:

«con bastante probabilidad puede estimarse que le nutran en la fe»[123].

O en este otro:

«no basta que los hombres sólo cuando son jóvenes sean bien nutridos según leyes, y que se tenga una

> adecuada solicitud de ellos»[124].

En ambos casos es evidente que la nutrición está tomada en sentido metafórico. De lo contrario, los textos resultarían ininteligibles. La *nutrición en la fe* y el *ser bien nutridos según leyes* se aplican, respectivamente, al niño y a los hombres —a éstos, aun cuando ya no sean jóvenes— de una manera espiritual o moral. De lo que se trata en ambos casos es de la educación en su sentido instructivo y formativo. Nutrir al niño en la fe no es otra cosa que formarle en ella, adoctrinándole en las verdades reveladas y haciendo así que su espíritu crezca y se desarrolle con el alimento sobrenatural de la palabra divina. Y la necesidad de que los hombres *sean bien nutridos según leyes* es también una necesidad de formación o, si se prefiere, de instrucción y orientación, concretamente, en la vida social. De acuerdo con Aristóteles, santo Tomás considera las leyes civiles como instrumento de la perfección humana. Para encontrar en la sociedad los caminos honestos, el hombre necesita —y no solamente cuando es joven— de la enseñanza que esas mismas leyes representan[125].

Idéntico sentido al de la *nutrición en la fe* tiene la nutrición *en las cosas divinas*, términos que también aparecen en santo Tomás.[126] Por otra parte, el uso equivalente o sinonímico de los verbos *nutrir* e *instruir* es bien visible en las palabras siguientes:

> «el que hace de padrino toma sobre sí el oficio de pedagogo, y se obliga por ello a cuidar del ahijado, si la necesidad lo requiere, como en el tiempo y lugar en que los bautizados se nutren entre infieles. Pero donde se nutren entre católicos cristianos puede muy bien excusarse de este cuidado, presumiendo que sean diligentemente instruidos por sus padres»[127].

La causa de este uso metafórico del término *nutrire* (o, respectivamente, *nutritio*, *nutrimentum*) ya fue expuesta antes. Entre la formación de nuestro espíritu y la alimentación de nuestro cuerpo existe una analogía, una proporción o unidad, bajo su misma diversidad intrínseca. De ahí la amplitud semántica de la *nutritio* en los textos citados, que se confirma cuando la palabra va seguida de los complementos necesarios para discriminar sus diversos sentidos; por ejemplo, en esta afirmación de la necesidad de la intervención masculina en la tarea educativa:

> «en máxima medida es preciso en la especie humana el varón para la educación de los hijos, la cual requiere que se la provea no sólo por el alimento del cuerpo *(secundum corporis nutrimentum),* sino principalmente para el sustento del alma *(secundum nutrimentum animae)»*[128].

El sentido estricto de *nutritio* como distinta de *instructio* —aunque ambas entre sí complementarias— se halla, en cambio, en el texto siguiente, igualmente enlazado al sentido total y más comprensivo de la educación:

> «hay que tener en cuenta que en la educación la prole no necesita sólo de la nutrición en lo que atañe al cuerpo, como ocurre en el caso de los demás animales, sino también de la instrucción por lo que se refiere al alma»[129].

EL SENTIDO PLENARIO

Por último, el término *educatio* aparece también en santo Tomás según su sentido más rico, en el que se acumulan los conceptos de *nutritio* e *instructio* (o *disciplina*); de modo que lo que así se entiende por educación no es sólo una de éstas, sino el conjunto en que se integran ambas como miembros o partes de una función total. La fórmula *educatio* = *nutritio* + *instructio*, en la que se cifra la acepción más completa de nuestra palabra, no significa, sin embargo, que las dos partes que integran la educación deban ser tomadas como provistas de idéntico valor. La parte principal del todo educativo es, sin duda, la *instructio*, como fácilmente se desprende de los dos textos últimamente citados.

Este sentido pleno de la educación es el que se presenta cuando el término queda contrapuesto a las voces *generatio* y *procreatio*, como se advierte, entre otros, en el caso siguiente:

> «al referirse a la prole no sólo ha de tomarse en cuenta su procreación, sino también su educación»[130].

La noción de la prole se constituye así como el objeto de una doble actividad: la procreadora y la educativa. La prole es algo a lo que se engendra y a lo que se educa. No basta con traerla a la existencia. Es preciso, además, hacer con ella eso que se denomina educación y que, tomado como distinto y complementario de la procreación, no se reduce únicamente a la *nutritio*, ni se puede entender como la sola *instructio*. Lo que completa a la actividad procreadora —y de tal complemento indispensable se trata justamente en el pasaje que acabamos de ver— es la educación plenariamente entendida. Limitada a la nutrición o a la instrucción, no sería bastante para perfeccionar la obra de aquella actividad. Tal es la razón por la que también hay que tomar el término *educatio* en un sentido plenario para entender los pasajes siguientes:

> — «el matrimonio tiene como fin principal el engendrar y educar a la prole»[131];
> — «el fin al que la naturaleza tiende por la unión carnal es engendrar y educar la prole»[132];
> — «la razón natural exige que el hombre use del acto generativo según lo que conviene a la generación y educación de los hijos»[133];
> — «así como el usar de la unión carnal oponiéndose a que la prole sea engendrada va en contra de la razón, es, en cambio, conforme a ella el usar de esa unión según lo que conviene a la generación y educación de la prole»[134];
> — «el acto de lujuria es un pecado mortal en la medida en que es pecado por su misma falta de ordenación, a saber: en cuanto que no es proporcionado a la generación y educación de la prole»[135].

Por último, la palabra *educatio* es entendida según su acepción plenaria, o bien en su sentido más alto, en varias ocasiones en las que aparece sin la compañía de los términos con los que ha venido siendo comparada. Así se observa, por ejemplo, en estas afirmaciones de santo Tomás acerca de la disparidad de culto como causa de impedimento para el matrimonio:

> «el más importante bien del matrimonio es la prole que ha de ser educada en el culto de Dios. Mas como quiera que la educación se hace conjuntamente por el padre y la madre, y cada uno de ellos al educar la prole para el culto de Dios tiende a hacerlo según su propia fe, si ésta es diversa la intención del uno será contraria a la del otro, y entre ellos, por tanto, no puede ser conveniente el matrimonio»[136].

No cabe duda de que la educación tiene en este pasaje una significación espiritual que

no es incompatible con la material o física, aunque evidentemente tampoco la implica. En cambio, ambos sentidos han de tomarse en cuenta en la siguiente definición de la finalidad puramente natural del matrimonio:

— «el matrimonio, según su fin natural, se ordena a la educación de la prole»[137].

* * *

De todo lo dicho se desprenden estos tres caracteres de la *educatio* considerada en su sentido pleno:

1.º Se trata de algo que *sólo* conviene al hombre, cuyo cuerpo lo informa un alma espiritual que también ha de ser perfeccionada. Es el sentido ínfimo —el físico o material de la *educatio*— el que indistintamente puede ser aplicado al hombre y al animal.

2.º Conviene al hombre *entero* y no a una parte o aspecto aislado en él, aunque también es cierto que *principalmente* se refiere a la formación del alma humana (*magis secundum nutrimentum animae*, *vid.* nota 14 de este mismo capítulo). Lo equivalente a la educación en su sentido puramente espiritual o moral se expresa con los términos *instructio* y *disciplina*, y sólo por excepción con la palabra *educatio*. De esta manera, la diferencia entre la educación y la instrucción no tiene, como ya se advirtió antes, ningún parecido, próximo ni remoto, con la que en nuestros días suele hacerse entre esos mismos términos. En santo Tomás, la diferencia entre la educación en su sentido plenario y la instrucción es la que existe entre un todo —el todo educacional— y una de sus partes integrantes (eso sí, la parte más decisiva y específica)[138].

3.º Es, a la vez, *distinto y complementario de la generación o procreación*. Coincide con ella en ser un *bien*, un *beneficio*, que los hijos reciben de los padres y al que éstos deben ordenar el uso del matrimonio. La diferencia entre procreación y educación no impide que la segunda complete y perfeccione a la primera, que deja al hombre en la necesidad de recibir la ayuda que le permita el desarrollo físico y espiritual necesario para, en su día, poder valerse por sí mismo.

[115] *Est […] enim pater filio causa trium bonorum maximorum. Primo enim generando est sibi causa essendi, quod reputatur esse maximum. Secundo educando est sibi causa nutrimenti.Tertio est sibi causa disciplinae (Ethicor.,* lib. VIII, lect. 11, n. 1961).

[116] *Filii habent amicitiam ad parentes, quia ipsi sunt maxime benefactores, inquantum ipsi sunt filiis causa essendi, et nutriendi et disciplinae (Ethicor.,* lib. VIII, lect. 12, n. 1715).

[117] *[…] prolis bonum, in quo non solum intelligitur ipsius procreatio, sed etiam educatio et instructio (In IV Sent.,* dist. 33, Q. 1, a. 3, q. 1).

[118] *Pater autem corporalis […] tria dat: esse, nutrimentum et instructionem (In IV Sent.,* dist. 42, Q. 1, a. 1, q. 1).

[119] *Filius non potest recompensare aliquid equivalens beneficiis patris, a quo esse et nutrimentum accipit et disciplinam (In IV Sent.,* dist. 46, Q. 1, a. 1, q. 1).

[120] *Pater est principium generationis et esse, et insuper educationis et doctrinae (Sum. Theol.*, I-II, q. 100, a. 5, ad 4).

[121] *Pater est principium et generationis, et educationis, et disciplinae, et omnium quae ad perfectionem humanae vitae pertinent (Sum. Theol.*, II-II, q. 102, a. 1).

[122] *Tria habemus a parentibus, scilicet, esse, vivere, et disciplinam (In Epist. ad Ephes.*, cap. VI, lect. 1). (La

diferencia entre el *esse* y el *vivere*, tal como aquí aparece, es la que se podría formular en castellano distinguiendo entre el *llegar a ser* y el *mantenerse en el ser)*.
[123] *Satis probabiliter potest aestimari quod ei in fide nutrient (In IV Sent.*, dist. VI, Q. 1, a. 2, q. 3, ad 3).
[124] *Non sufficit quod homines solum dum sunt iuvenes bene nutriantur secundum leges, et bona cura de his habeatur (Ethicor.*, lib. X, lect. 14, n. 2150).
[125] *Ibidem*.
[126] *Ut in rebus divinis pueri nutriantur (Quodl.* III, q. 5, 2).
[127] *Ille qui suscipit aliquid de sacro fonte, assumit sibi officium paedagogi, et ideo obligatur ad habendum curam de ipso, si necessitas immineret, sicut de eo tempore et loco in quo baptizati inter infideles nutriuntur. Sed ubi nutriuntur inter catholicos christianos, satis possunt ab hac cura excussari, praesumendo quod a suis parentibus diligenter instruantur (Sum. Theol.*, III, q. 67, a. 8).
[128] *Maxime […] in specie humana masculus requiritur ad prolis educationem, quae non solum attenditur secundum corporis nutrimentum, sed magis secundum nutrimentum animae (In Epist. ad Cor.*, I, cap. 7, lect. 1).
[129] *Considerandum est quod in specie humana proles non indiget solum nutritione quantum ad corpus, sed etiam instructione quantum ad animam (Cont. Gent.*, lib. III, cap. 122).
[130] *In prole non solum intelligitur procreatio prolis, sed etiam educatio ipsius (In IV Sent.*, dist. 31, Q. 1, a. 2. ad 1. Lo mismo en *Sum. Theol.*, Suppl. q. 68, a. 1).
[131] *Matrimonium […] habet pro fine principali proles generanda et educanda (In Sent.*, dist. 33, Q. 1, a. 1).
[132] *Finis […] quem natura ex concubitu intendit est proles generanda et educanda (In IV Sent.*, dist. 33. Q. 1, a. 3, q. 1).
[133] *Habet […] hoc ratio naturalis, quod homo utetur generationis actu secundum quod convenit generationi et educationi filiorum (In Epist. ad Cor.*, cap. 7, lect. 1).
[134] *Sicut […] contra rationem est ut aliquis carnali coniunctione utatur contra id quod convenit proli generandae, ita etiam secundum rationem est quod aliquis carnali coniunctione utatur secundum quod congruit ad generationem et educationem prolis (Cont. Gent.*, III, cap. 126).
[135] *Si […] sit actus luxuriae peccatum propter ipsam inordinationem actus, quia scilicet actus non est proportionatus generationi et educationi prolis, tunc dico quod est peccatum mortale (De Malo*, q. 15, a. 2).
[136] *Principalis matrimonii bonum est proles ad cultum Dei educanda. Cum autem educatio fiat communiter per patrem et matrem, uterque secundum fidem suam intendit ad cultum Dei educare. El ideo si sint diversae fidei, intentio unius alterius intentioni contraria erit; et ita inter eos non potest esse conveniens matrimonium (Sum. Theol.*, Suppl., q. 59, a. 1).
[137] *Matrimonium ex intentione naturae ordinatur ad educationem prolis (Sum. Theol.*, Suppl., q. 67, a. 1).
[138] Para el distingo moderno no hay en santo Tomás las voces correspondientes. Sin embargo, sería absolutamente equivocado atribuirle la idea de que el desarrollo y perfeccionamiento espiritual del hombre es un proceso en el que éste se comporta de una manera simplemente pasiva, y que está por completo limitado al simple aumento cuantitativo del saber. Como en su momento veremos, santo Tomás distingue claramente entre el perfeccionamiento intelectual y el moral; y, por otra parte, sostiene la teoría de que en la misma adquisición de la ciencia la causa principalmente eficiente no es el maestro, sino el discípulo.

II. Esencia y duración de la actividad educativa

ESTABLECIMIENTO POSITIVO DE LA DEFINICIÓN REAL

De la educación no da santo Tomás lo que se llama una definición *en forma*, entendiendo por tal la que se hace mediante una proposición que tiene por sujeto a lo definido y por predicado a la definición misma. No hay, en efecto, un solo texto del Santo en el que en forma explícita y directa se trate de definir la educación. Pero hay, no obstante, otros en los que ésta es, de hecho, objeto de una definición real, aunque ello no ocurra de una manera temática sino en función de algún otro asunto, enlazado, eso sí —como veremos—, y muy estrechamente, con el concepto de la educación y sus problemas más esenciales y hondos.

Entre los pocos tratadistas de este punto hay un perfecto acuerdo. Todos coinciden en admitir que esa definición es la que se formula como *conducción y promoción de la prole al estado perfecto del hombre en cuanto hombre, que es el estado de virtud*. El texto de santo Tomás es éste:

> «la naturaleza [...] no tiende solamente a la generación de la prole, sino también a su conducción y promoción al estado perfecto del hombre en cuanto hombre, que es el estado de virtud»[139].

La sola inspección de la fórmula puede bastar para convencerse de que se trata de una verdadera definición real de la educación según la mente del Santo. ¿Qué otra cosa, si no, podría ser ese llevar y conducir la prole al perfecto estado de que se habla? Pero aunque esto no puede razonablemente discutirse, hay que tener en cuenta que la ausencia de una definición *en forma* de la educación obliga a comprobar, con todos los posibles expedientes, la licitud de la consideración de dicha fórmula como una auténtica definición real.

La prueba más directa que aquí cabe aducir es la que se desprende de la comparación del texto en que se aloja la fórmula propuesta con los que en el capítulo anterior se utilizaron para mostrar el sentido plenario de la voz *educatio*. La mutua distinción y complementación del engendrar y el educar aparece, inequívoca, tanto en un caso como en los otros. De esta manera, si en el texto en que se halla la presunta definición, el conducir y promover la prole al estado perfecto del hombre en cuanto hombre se presenta como algo distinto y complementario del procrear, y en los otros textos acontece lo mismo con el procrear y la educación, es claro que el educar, por una parte, y dicho conducir y promover, por otra, quedan, en suma, recíprocamente identificados.

El hecho de que esta prueba no aparezca en ninguno de los tratadistas de este punto se debe a una previa ausencia: la de la propia definición nominal de la educación, que, sin embargo, como pudo verse, es posible extraer de los textos del Santo, y que culmina,

según habrá comprobado el lector, en el establecimiento del sentido plenario del término *educación* como distinto y complementario de las voces *generatio* y *procreatio*.

Por lo que toca a otro tipo de comprobaciones, justo es consignar que C. L. da Silva[140] aduce varios pasajes, confirmativos, a su parecer, del que contiene la definición propuesta. De ellos, sin embargo, sólo uno hace al caso; el siguiente:

> «el matrimonio está principalmente establecido para el bien de la prole, que consiste no sólo en engendrarla, para lo cual no es necesario el matrimonio, sino además en promoverla al estado perfecto, porque todas las cosas tienden naturalmente a llevar sus efectos a la perfección»[141].

La misma distinción y complementación respecto del engendrar se encuentra aquí como peculiar nota y distintivo que nos certifica de que se está tratando de la educación, la cual de nuevo aparece definida como un promover la prole al estado perfecto del hombre. Hay una relativa novedad, y es que ahora se afirma de todas las cosas lo que en el primer texto se decía solamente a propósito del matrimonio: la *natural* tendencia a llevar el efecto hasta la perfección. Pero ello no significa sino que ahora se dice en general la causa de lo que antes era simplemente consignado y limitado al caso concretísimo del matrimonio.

Por el momento, no obstante, esa razón no nos interesa, pues lo que ahora importa no es que nos expliquemos el origen o el fundamento de la educación, sino tan sólo que delimitemos su concepto. Y en este sentido el segundo de los pasajes registrados es una clara confirmación del primero; del mismo modo que ambos se confirman, a su vez, por virtud de este otro:

> «la naturaleza no tiende solamente al ser de la prole, sino a su ser perfecto, para lo cual se requiere el matrimonio»[142].

Es evidente el paralelismo de este pasaje con los anteriores. Las diferencias que, sin embargo, se advierten vienen, al cabo, a subrayar lo esencial. En vez del *engendrar* se habla del *ser*, y el lugar que ocupaba la promoción al estado perfecto lo desempeña ahora el *ser perfecto* de la prole; lo que claramente significa que de nuevo se ve a la educación como algo distinto y complementario de la procreación. Veamos, por último, este tercer pasaje:

> «es manifiesto [...] que para la educación del hombre no sólo se requiere el cuidado de la madre, por la que aquél se nutre, sino, en mucha mayor medida, el cuidado del padre, por quien ha de ser defendido y promovido, tanto a los bienes interiores como a los exteriores»[143].

Disponemos ahora de una perfecta y definitiva corroboración de todo lo que se ha dicho, gracias a la feliz circunstancia de que en el mismo texto están presentes las ideas de educar y promover, y no de un modo implícito, que, por tanto, necesitara de alguna inferencia para hacérsenos claramente visible, sino en una forma explícita y directa, constituida por la efectiva inclusión de los términos correspondientes. Considerado desde el punto de vista que nos ocupa, el sentido total de este pasaje pone de manifiesto la identidad esencial de la educación con el concepto de aquella promoción de que se viene hablando; lo que, por otra parte, se confirma, incluso en sus pormenores, si se tienen

presentes las aclaraciones que en el capítulo anterior se hicieron acerca de la acepción plena de la voz *educatio*.

Lo único que no aparece enteramente explícito es que la promoción de que se habla (y en la que sin duda se recogen todas las otras determinaciones, ya que se refiere a cualquier clase de bienes) tenga por meta ese *estado perfecto (status perfectus, esse perfectum)* mencionado en los textos precedentes; pero es sabido que no hace falta ninguna extraña o especial sutileza para identificar realmente las ideas del bien y lo perfecto, y menos, desde luego, en el pensamiento de santo Tomás.

ANÁLISIS DE LA DEFINICIÓN

Establecido positivamente, gracias a las pruebas mencionadas, lo que puede llamarse la definición real de la educación según santo Tomás, se hace necesario un estudio analítico de la fórmula en que la hemos encontrado, para obtener un esclarecimiento suficiente de su alcance y sentido.

Sin embargo, un estudio analítico estricto, llevado de una manera micrográfica sobre los últimos y más concretos pormenores, no es lo que inmediatamente importa. Lo que por ahora se pretende es únicamente lograr una primera intelección de dicha fórmula, para lo cual bastan algunas aclaraciones y observaciones sumarias.

Las ideas de *traductio* y *promotio,* que encabezan la fórmula, se insertan de una manera inmediata en un contexto que contribuye a aclarar el sentido en que hay que tomarlas. Por virtud de su enlace a ese contexto, la conducción y promoción de que se trata vienen concebidas como una cierta prolongación del engendrar, a la manera de un complemento de éste, que, sin embargo, no es todavía un enriquecimiento o perfección definitivos de la prole. Aunque a ello se enderece (de la misma manera que la generación se ordena al ser), guarda más parentesco con la formalidad del engendrar que con lo que en éste se produce. En tal sentido, la educación es como una segunda generación. De ahí que santo Tomás considere a la prole, en tanto que objeto de la solicitud educativa de los padres, y en la primera edad, como algo que se halla *sub quodam spirituali utero*[144].

La conducción y promoción de la prole no es, sin embargo, propiamente hablando, una generación. Ésta tiene por término el ser sustancial de lo engendrado, mientras que el término al que aquella conducción y promoción se ordena es tan sólo un estado, todo lo importante que se quiera, pero que ya supone dicho ser, con relación al cual se constituye a la manera de una ulterior determinación. Todo lo más que cabe es la analogía que permite decir que el educar es al estado de perfección de la prole como el engendrar es al ser de ésta.

En consecuencia, la conducción y promoción de que se trata, aunque prolonga y complementa al engendrar, no está en estricta continuidad con él. No es un episodio sobreañadido a otros igualmente integrantes de un solo proceso que constituyese, por tanto, la misma procreación. Supone ya dada a ésta. Lo que equivale a decir que lo que es término de la una es el punto de partida de la otra, y que la conducción y promoción

de la prole, en que el educar consiste, aunque decisiva para ella, no le da todo el ser que le conviene, sino únicamente aquella parte de él que la generación no puede darle y de la cual, no obstante, es el presupuesto ineludible.

Que el educar sea, en un cierto sentido, una prolongación del engendrar significa tan sólo que no por engendrada tiene ya la prole cuanto debe tener. No se sigue de ello, sin embargo, que lo que le falta sea homogéneo con lo que ya posee. Para que hubiera una perfecta y estricta continuidad entre generación y educación, sería preciso que la parte del ser de la prole, a que el educar subviene, fuese *del mismo género* que la determinada, en la prole también, por el hecho de su generación. Pero no existe tal identidad; y la razón es clara: aquello que persigue el educar —a saber: el estado perfecto del hombre en tanto que hombre—, y que el solo engendrar no realiza, es una cierta determinación de la prole, y entre esta última y esa misma determinación hay la irreductible diferencia genérica que media siempre entre el sujeto y lo que por él es tenido, es decir, la existente entre lo que no exige, a su vez, un sujeto y aquello a lo que conviene ser únicamente en un cierto sustrato o soporte.

El estudio de las más hondas bases de la diferencia entre generación y educación no es imprescindible por ahora. Provisionalmente, y para los fines inmediatos de la definición del educar, basta con advertir tal diferencia y hacernos a la idea de que la conducción y promoción de la prole al estado perfecto del hombre en tanto que hombre no basta, con ser muy importante, a conferir o procurar a éste su específico ser sustancial.

En este mismo orden de observaciones, es también necesario advertir que la conducción y promoción educativas no son un mero proceso de madurez o desarrollo biológicos, espontáneamente realizado. Y ello, no por ninguna razón que hubiera que buscar fuera de la fórmula en que la educación se ha definido, sino precisamente por virtud del sentido más obvio de los términos mismos que la integran.

La *conducción* se opone a la idea de un despliegue espontáneo, es decir, a la noción de un desarrollo sólo naturalmente predeterminado y que, por tanto, como indefectible, no necesitara del concurso de un factor especial, extrínseco a la prole, y que confiriese a ésta, en su evolución educativa, una orientación y un encaminamiento intencional. Hablar de conducción es justamente referirse a un proceso al que se imprime una dirección, de la que es susceptible, pero que no tendría en absoluto, o por lo menos de un modo conveniente, si el ser al cual afecta quedara abandonado a sus solas fuerzas naturales.

La promoción no constituye, pues, en la medida en que la prole es guiada, una moción cualquiera, sino la que se orienta, de un modo intencional, por los fines que hacen de objeto del cuidado paterno. Promover es, así, un cierto *procurar*, algo que implica, previa a la moción misma, una solicitud que no tendría sentido si el educar fuese un mero despliegue unívoca y naturalmente realizado. El promover añade al conducir un matiz especial, que es el de un cierto ascenso o elevación de la prole. Por sí sola, la idea de conducción no entraña este matiz. Conducir es tan sólo dar una dirección a un movimiento, mientras que el promover implica ya, de suyo, que la dirección sea ascendente, como fijada y establecida por la atracción de un fin que representa para lo movido un perfeccionamiento de su ser.

Ese fin lo establece la segunda parte de la fórmula. Es el perfecto estado del hombre en tanto que hombre: el que se denomina *estado de virtud*. Pero antes de examinarlo, conviene hacer algunas aclaraciones sobre el término *prole*, que es el inmediatamente subsiguiente a los de conducción y promoción.

Por prole, claro es, se entiende el mismo fruto de la generación; por tanto, no el hombre simplemente, sino en su condición de *hijo*, como sujeto de una relación por la que de algún modo *sigue sujeto* al padre. El carácter de prole afecta al hombre dándole un modo o determinación que es una dependencia, desde la cual, correlativamente, se constituye el sentido de la solicitud educativa.

Como antes se dijo, la conducción y promoción del hombre al estado perfecto que en cuanto tal le atañe no es ciertamente una generación, pero sí un complemento heterogéneo, una prolongación en otro tipo de categoría o plano óntico. Según esto, el sujeto de la educación —el mismo de la generación— no puede serlo el hijo sólo como hombre, sino precisamente como prole, es decir, como un ser que, aunque ya por el hecho de haber sido engendrado tiene naturalmente el ser humano, no lo posee aún, por ese solo hecho, con todo lo que puede convenirle y que también depende de las mismas causas de su procreación.

Dicho de otra manera: es la prole el sujeto de la educación, no solamente porque de hecho ocurre que es hijo el educando, sino también, y originariamente, porque la dependencia que entraña el educar se constituye en forma natural y primigenia, como una relación al mismo ser del que depende el hombre en tanto que hijo. Lo que es, en suma, lo mismo que decir que hijo y padre son, de modo respectivo, el educando y el educador natos, y que cualquier otra especie de educación, no establecida sobre esos mismos términos, solamente lo es en un sentido análogo y por modo vicario y supletorio.

Por último, la fórmula propuesta contiene, como antes se indicó, la determinación del fin del educar. Así tenía que hacerlo, para ser completa, porque todo proceso se define por su término o fin, y el educar, en cuanto conducción y promoción, es formalmente un proceso (aunque también sea lícito hablar de la educación en el sentido de algo ya alcanzado, a la manera de un cierto logro o realización que, como hábito, queda y permanece en su sujeto).

Y lo primero que de ese fin dice santo Tomás es que constituye un *estado* o, si se quiere, en un amplio sentido, una situación. El educando, que ya tiene por la generación lo que esencial o sustancialmente le define como hombre, se encuentra, antes de la acción educativa, en otro estado al que, por tanto, la educación supera. El principio y el término del educar no son, en este sentido, otra cosa que situaciones de un ser esencialmente constituido, nunca la esencia o la sustancia misma de ese ser.

Pero entre el estado, si cabe hablar así, preeducativo, y el que se logra o al cual se apunta por la educación, media la irreductible diferencia que hay entre lo imperfecto y lo perfecto. De ahí la presencia del segundo término en la definición del educar. Tanto el primer estado como el último, son estados *del hombre*. Pero lo que se logra por la educación es que éste llegue al *estado perfecto que en tanto que hombre le conviene*. Importa, pues, para entender de veras todo el sentido de la educación, observar que al

hombre en tanto que hombre corresponde no sólo un *ser perfecto* que esencialmente hablando ya posee por el simple hecho de ser hombre (o, lo que es igual, por haber sido como tal engendrado), sino también un *estado perfecto* al que precisamente por ser hombre tiene que llegar.

El mismo ser que tiene el ser humano ha de tener (en su momento) el estado más propio y adecuado, aquel que más le cuadra por ser hombre. No otra cosa, por cierto, es el estado perfecto del hombre en cuanto tal. Pero ese estado no lo es de su esencia, porque o ésta es tenida por completo, o no se la posee en absoluto[145]. Deberá, por lo mismo, ser algo que, aun sin constituir la esencia específica del hombre, esté, no obstante, en muy estrecha conexión con ella, ya que de lo contrario ese perfecto estado de que se habla no lo sería del hombre en cuanto hombre, sino por otro título o razón, pura y simplemente permitidos por la naturaleza humana, mas no exigidos o reclamados por ella.

En ese caso se hallan nuestras potencias o facultades propias, las que tenemos a diferencia de los irracionales. No constituyen la esencia metafísica del hombre, pero le son precisas para sus específicas operaciones. *Operari sequitur esse*, y las potencias o facultades que posee son el medio de que el hombre se sirve para llevar a cabo las operaciones propias de su ser. Realmente distintas de la esencia humana[146], están al servicio del hombre en orden a su operar, que es el modo en que tiende al logro de su fin. Son, pues, dichas potencias algo *esencial* al hombre, como instrumentos imprescindibles de él, aunque no representen su esencia metafísica, ni una parte de ella. Ontológicamente consideradas, son *accidentes*; pero son accidentes *necesarios* para el operar propio del hombre.

Al hombre, en tanto que hombre, son precisas —para ese dinamismo con que, de hecho, tiende hacia su fin— tales potencias o facultades operativas, porque éstas no son el instrumento de las operaciones propias de algún hombre, sino el del operar de todo hombre, precisamente en tanto que lo es y con independencia, por lo mismo, de cualquier clase de determinación o restricción. En consecuencia, es menester decir que al hombre en tanto que hombre conviene, por una parte, que es la de su específica constitución, una cierta *esencia*; por otra, la teleológica y dinámica, ciertos *accidentes*, que son las mencionadas potencias o facultades. Y el estado perfecto del hombre en tanto que hombre, como no puede referirse a aquélla, sólo tendrá sentido en función de éstas.

Pero hay que preguntarse: ¿De qué forma? ¿Cómo se da realmente ese perfecto estado del hombre en cuanto hombre, ya definido como el estado perfecto de sus potencias operativas propias? A esto responde la última parte de la definición que examinamos: el *status virtutis*. En su acepción más amplia, se entiende por virtudes los hábitos o posesiones gracias a los cuales se halla acondicionado su sujeto para realizar perfectamente las operaciones respectivas[147]. De una manera inmediata, afectan a las potencias (se entiende, claro es, sólo las susceptibles de esa cualidad, no las que por naturaleza están determinadas de una manera unívoca y completa), pero mediatamente, a través de ellas, al sujeto o supuesto, al hombre mismo. En suma, la posesión de las

virtudes (el *status virtutis*) es el perfecto estado de las potencias operativas humanas y, por ende, el estado perfecto del hombre en tanto que hombre, fin de la educación.

LA DURACIÓN DE LA ACTIVIDAD EDUCATIVA

El establecimiento de los límites o términos cronológicos de la educación es también una forma de definir a ésta. Es, si se permite la expresión, una cierta definición existencial que a su manera puede completar a la definición esencial ya examinada. Ahora bien: el concepto de término o de límite, ampliamente tomado, puede aplicarse a dos clases de extremos: el inicial y el final. Ambos pueden ser considerados en la noción de duración finita. De ahí que el problema de la duración de la actividad educativa se plantee de dos formas, que corresponden, respectivamente, al principio y al final del educar. En la primera forma la pregunta es ésta: ¿Cuándo ha de comenzar la educación? En la segunda, en cambio, hay que distinguir dos subcuestiones: 1) ¿Ha de acabar alguna vez la educación, o dura, por el contrario, en cada hombre, tanto como la misma vida de éste? 2) Supuesto que termine antes que el hombre, ¿cuándo se la debe dar por acabada?

Lo que principalmente se discute es el problema del acabamiento de la educación, sobre todo, cuando se lo plantea como problema de la necesidad, o imposibilidad, de tal acabamiento dentro de la vida del sujeto. Sin embargo, antes de abordar esta cuestión, que indudablemente es la más honda y la de mayor interés, conviene hacerse cargo de una alusión de santo Tomás a la primera, pues, aunque breve, es lo bastante explícita para fijar una posición en este asunto, que no deja de tener cierta importancia.

* * *

Sin necesidad de consultar otros textos que los ya examinados, hay que afirmar que es a partir del nacimiento cuando empieza la actividad educativa, si ésta se toma en su sentido ínfimo; y aun habría que decir que antes del nacimiento, pues la alimentación o nutrición, y toda una serie de cuidados físicos preparatorios, anteceden al hecho de la separación de la prole respecto del organismo materno. La existencia prenatal del educando lleva consigo una especial solicitud que en los seres humanos sobrepasa el alcance del instinto. El ejercicio de esta solicitud puede ser regulado por normas de antemano conocidas y enjuiciado de una manera moral y no simplemente física o natural.

Pero esa previa o inicial solicitud sólo puede llamarse espiritual por radicar en el entendimiento y en la voluntad del educador, no por afectar a los del educando. En las primeras etapas de la vida —incluso después del nacimiento—, lo que los hijos requieren es que se atienda a las necesidades propias de la subsistencia y del desarrollo de su cuerpo. Más tarde vendrá el tiempo de ocuparse de otras necesidades superiores, las que hoy llamamos, en el sentido más noble, educativas, y que santo Tomás designa, en general, con la palabra *instructio*. Existe un orden, una prelación de necesidades, en la solicitud de los padres por los hijos, que responde también a un orden y a una prelación de posibilidades. El educador tiene que hacer las cosas a su tiempo, en su oportunidad,

cuando son necesarias y posibles.

En consecuencia, y si se entiende ahora por educación la formación del entendimiento y de la voluntad, la respuesta de santo Tomás a la pregunta por el comienzo de la actividad educativa es preciso encontrarla en lo que él mismo nos diga sobre el momento oportuno para iniciar la *instructio*. Es ésta, tanto y más que la *nutritio*, una necesidad y, sobre todo, una necesidad específica del hombre; pero hay que aguardar a que realmente sea posible atenderla:

> «los demás animales poseen de una manera natural sus prudencias, con las que pueden proveerse a sí mismos; pero el hombre vive según la razón, que para hacerse prudente necesita de una experiencia de larga duración»[148].

Lo que en estas palabras se registra es la necesidad que el hombre tiene de desarrollar y perfeccionar su entendimiento. Se trata de una necesidad *vital* (la prudencia, que con este perfeccionamiento ha de alcanzarse, le hace falta al hombre para atender y proveer a su vida), y de una necesidad *específicamente humana*, propia de nuestro ser, que, a diferencia del de los animales, no cuenta con los resortes de una prudencia innata o, como se dice en el texto, natural. Lo que el animal irracional tiene por el hecho de haber nacido, el hombre lo suple —y hasta lo mejora— con una razón que ha llegado a ser prudente, es decir, suficientemente pertrechada para atender de una manera eficaz a las necesidades de la vida. Ahora bien: para que la razón humana llegue a hacerse prudente es necesaria una experiencia de larga duración.

A esa larga experiencia es a lo que santo Tomás va a llamar *instructio* en la aclaración que inmediatamente sigue a las palabras citadas y que directamente tocan la cuestión del comienzo de la actividad educativa como formación de la mente y no del cuerpo:

> «pero los hombres no son capaces de tal instrucción recién nacidos, sino tras largo tiempo y sobre todo cuando alcanzan los años de la discreción»[149].

Aquí está la respuesta de santo Tomás a la cuestión que nos habíamos planteado. La educación —en el sentido en que la entendemos hoy— debe comenzar cuando la prole llega a los años de la discreción. Únicamente entonces es posible, y a partir de ese momento es necesaria. Para instruir o adoctrinar al hombre hace falta que éste se encuentre en condiciones de captar la misma formación que es necesario darle. Al conjunto de tales condiciones es a lo que se llama *discreción* en el texto que estamos examinando. Es preciso, no obstante, esclarecer aún en qué sentido hay que tomar el término; porque de lo contrario incurriríamos en un burdo círculo vicioso.

Si por discreción lo que se entiende es nada menos que la prudencia misma —sinonimia posible, y ciertamente dada en muchos casos—, lo que santo Tomás vendría a decir es que para iniciarse en la prudencia es necesario contar ya con ella. Pero no es la prudencia el único sentido que se puede dar al término *discreción*. Esta palabra viene de *discernere*, que significa cribar o separar y, aplicada a la actividad cognoscitiva, vale tanto como distinguir lo verdadero de lo falso; distinción necesaria para el auténtico conocimiento, ya que lo falso, por las apariencias que lo encubren, se mezcla a veces con lo verdadero y puede pasar por él. Cuando la actividad cognoscitiva es, como en el caso

que nos ocupa, la de esa facultad, propia del hombre, que se denomina razón y cuyo oficio específico estriba en razonar o discurrir, la discreción no puede ser otra cosa, si se la toma en su sentido más modesto, que aquello por lo que el hombre está ya en situación de poder ponerse a distinguir, por medio del raciocinio, entre lo que es verdaderamente bueno y lo que sólo lo es en apariencia. La discreción de que habla santo Tomás en el pasaje que estamos examinando es simplemente ésta, no la que se posee, en una forma desarrollada y plenaria, cuando además de poder ponerse a distinguir, por medio de la razón, entre lo verdadera y lo falsamente bueno, el hombre es ya capaz de aprovecharse de una larga experiencia en el asunto, adquirida después de mucho tiempo.

Lo que dice santo Tomás no es, pues, ni más ni menos que esto: que para que el hombre pueda ser instruido es necesario que haya superado una primera etapa de su vida, en la que a pesar de estar en posesión de la facultad del raciocinio todavía no es capaz de discurrir, por no tener aún las condiciones precisas para el uso de dicha facultad. El hombre nace con la facultad de la razón, pero no con su uso. Éste se hace posible después de cierto tiempo, cuando se cumplen determinadas condiciones fisiológicas. Santo Tomás, que considera al hombre como una unidad de espíritu y materia, no se niega a admitir el condicionamiento, siquiera sea extrínseco, del uso de la razón por factores de tipo material.

A este propósito es útil consignar el pensamiento de santo Tomás sobre el desarrollo gradual de la razón en la vida del hombre a lo largo de sus tres primeros *septenios*:

> «el primero es el que existe cuando el hombre ni entiende por sí ni puede comprender por medio de otro. El segundo es el estado en el que puede comprender por medio de otro, pero en el que no se basta a sí mismo para entender y comprender. El tercero es el que se da cuando el hombre no sólo puede comprender por medio de otro, sino también por sí mismo. Y como quiera que la razón se desarrolla en el hombre de un modo gradual, conforme se sosiega el dinamismo y la flexibilidad de los humores, el hombre se halla en el primer estado de la razón antes de cumplir los siete primeros años [...] Comienza, en cambio, a llegar al segundo estado al final del primer septenio, y de ahí que sea entonces cuando se mandan los niños a las escuelas. Y al tercer estado llega el hombre hacia el final del segundo septenio, en lo que atañe a su propia persona [...]; pero en lo referente a lo que le es externo, al final del septenio tercero»[150].

Los años de la discreción son, pues, los que se inician al final del septenio primero. Este dato interesa en la misma medida en que importa la *psicofisiología* de santo Tomás: no por lo anecdótico, sino por lo esencial y sustantivo. Como la de toda su época, la psicofisiología de santo Tomás está, en sus pormenores, evidentemente superada. De ella, no obstante, continúa valiendo la manera de concebir al hombre, su forma de entenderlo como una unidad sustancial de espíritu y materia. Análogamente, el dato de que los años de la discreción empiezan hacia el final del septenio primero tiene una importancia secundaria, y la razón en que este dato se apoya —la máxima inestabilidad de los humores en esa primera etapa de la vida— tal vez nos parezca ingenua o demasiado vaga. Pero para el estudio filosófico del comienzo de la actividad educativa sigue conservando su valor la idea de que el uso de la facultad racional está como ligado o impedido, durante un cierto tiempo, por factores de índole material o, más concretamente, fisiológica.

De todo esto cabe extraer, por último, una conclusión que conecta a su modo los dos

sentidos, el ínfimo y el supremo, de la *educatio* en la doctrina de santo Tomás. Dedicarse en los primeros años de la prole a atender sus exigencias materiales es, a la vez, poner las condiciones para hacer posible su otro desarrollo, el del espíritu. De esta manera, el cuidado físico del hombre en los primeros años de la vida no es simplemente *previo*, sino también, por las razones antedichas, *preparatorio* de la formación intelectual y moral en que la educación consiste según su sentido más noble.

* * *

Todavía más difícil que el problema del comienzo de la actividad educativa es el del acabamiento de la misma. De ahí la conveniencia de emplear en todo su rigor el método histórico-positivo de la confluencia de textos. Si nos quedásemos únicamente con alguno de ellos, bien podría ocurrir que, lejos de fijar la doctrina de santo Tomás sobre este punto, no obtuviésemos más que una confirmación, tal vez buscada, de las propias opiniones personales, al amparo de ciertas coincidencias con una simple parte de esa misma doctrina. Tal es el caso en que se encuentra C. L. da Silva cuando atribuye a santo Tomás el pensamiento de que la educación queda acabada al alcanzar el hombre —si realmente lo logra en todos sus sentidos— la capacidad de actuar por sí mismo libre y humanamente.

No deja de apoyarse el eminente filósofo de la educación en la base concreta de algún texto. He aquí, como prueba, unas palabras suyas, que remiten, por cierto, a otras de santo Tomás:

> «Véase y considérese, por ejemplo, este pasaje, en el que *per transennam* y a modo de parangón (tan fuerte era en él la convicción y tan indiscutida la verdad) da por acabada, por terminada, a la educación, una vez adquirida esta perfección, esta meta, este fin de la educación misma, emancipando, así, al educando de la tutela y de la dirección del educador pedagogo: *Dupliciter autem invenuntur aliqua distingui: uno modo sicut ea quae sunt omnino specie diversa, sicut equus et bos; alio modo sicut perfectum et imperfectum in eadem specie, sicut puer et vir. Et hoc modo lex divina distinguitur in legem veterem et legem novam. Unde Apostolus comparat statum veteris legis statui pueri existenti sub paedagogo; statum autem novae legis statui viri perfecti qui iam non est sub paedagogo*»[151].

Todo el énfasis se concentra en la frase *qui iam non est sub paedagogo*. El sentido del texto es muy claro. Es una doble analogía: la que hay, primero, entre la infancia y el estado de la ley antigua, y la que existe luego entre el hombre, ya emancipado del pedagogo, y la ley nueva. Y lo que a los efectos que aquí importan queda claro en las palabras de santo Tomás aducidas por Da Silva es que el hombre que llega a aquel perfecto estado que en tanto que hombre le conviene (tal y no otro es el sentido en que hay que tomar la fórmula *vir perfectus*) se encuentra emancipado de la tutela o dirección del *pedagogo*. Pero ¿también de la de todo educador?

Así, por cierto, lo interpreta Da Silva; pero lo que éste no hace es demostrar que sean para santo Tomás idénticas las ideas de educador y pedagogo. Muy pronto hemos de ver, por el contrario, que hay varios textos incompatibles con esa ecuación. Pero, para seguir ateniéndonos al método de confluencia de textos, que aquí se ha adoptado, es oportuno aducir dos testimonios que a primera vista parecen confirmar la restricción de la actividad

educativa a la edad de la infancia.

Vaya en primer lugar el siguiente, que no es más que otra forma del que hemos visto antes:

> «Pero el oficio de la ley fue oficio de pedagogo, y por eso llama a la ley pedagogo nuestro, etc. Pues mientras el heredero no puede alcanzar el beneficio de la herencia, o por falta de edad, o por la de alguna perfección debida, es conservado y custodiado por algún instructor, que se denomina precisamente pedagogo [...] Pues por la ley los judíos, como niños que no pueden valerse por sí mismos, eran apartados del mal por el temor del castigo, y movidos al bien por el amor y la promesa de las cosas temporales [...] Y aunque la ley fuese nuestro pedagogo, no conducía, sin embargo, a la perfecta herencia [...] Pero este oficio cesó cuando vino la fe. Y esto es lo que significa al decir *mas cuando vino la fe,* a saber: la de Cristo, *ya no estamos bajo pedagogo,* esto es, bajo coacción, que no es necesaria a los libres»[152].

Y en segundo lugar:

> «es de derecho natural que el hijo, antes que tenga el uso de razón, esté bajo el cuidado del padre [...] Pero desde que empieza a tener el uso del libre albedrío, ya comienza a ser suyo, y puede procurarse a sí mismo las cosas que le atañen por derecho divino o natural»[153].

El primero de estos pasajes insiste ciertamente en la limitación de la actividad del pedagogo a la edad infantil. Pero importa notar que lo que se excluye en ese mismo texto al sobrevenir la fe de Cristo es sólo el hallarse bajo pedagogo, no bajo magisterio. Y hay, claras, estas dos cosas: que lo que santo Tomás entiende por *pedagogo*, tomando —como lo hace— la palabra en su acepción estricta, no es lo que en más amplio sentido consideramos hoy, de hecho, como tal; y que la instrucción, a la cual el magisterio se refiere es, para santo Tomás, parte de la educación, y Cristo, desde luego, maestro.

Por lo que toca al otro pasaje, es menester advertir que las apelaciones que en él se hacen al derecho natural no son tan explícitas como las que hemos de recoger en este mismo epígrafe, al tratar de la distinción —decisiva, como podrá verse, para nuestro tema— entre la *intención primera* y la *intención segunda* de la ley natural en relación con la actividad educativa. Por otra parte, lo que en ese pasaje se nos dice es que al llegar al uso de razón, el hijo *empieza* a proveerse a sí mismo, lo cual no significa que ya lo haga de una manera perfecta, ni que se halle en condiciones tales, que justifiquen la eliminación de todo cuidado paterno, especialmente en lo que se refiere a las necesidades instructivas. Y hay que añadir a ello que el contexto no excluye que el cuidado de los padres se extienda más allá de la edad infantil, pues únicamente dice que, de una manera *principal*, tal cuidado concierne a esa etapa de la vida humana[154].

Pero hay además algunos textos directa y claramente incompatibles con la interpretación que discutimos. Así, en primer lugar, tratando de la inseparabilidad del matrimonio, afirma santo Tomás:

> «el matrimonio, por intención de la naturaleza, está ordenado a la educación de la prole, no sólo por algún tiempo, sino por toda la vida de la prole. De ahí que sea de ley natural que los padres atesoren para los hijos y que éstos sean herederos de aquéllos; y, por tanto, ya que la prole es un bien común del marido y su mujer, es necesario, según dictamen de la ley natural, que la sociedad de éstos permanezca perpetuamente indivisa; y de este modo es de ley natural la inseparabilidad del matrimonio»[155].

No es lícito desvirtuar o restringir el valor de estas frases. La duración de la actividad

educativa por toda la vida de la prole funda nada menos que la inseparabilidad del matrimonio. Tan importante conclusión no puede mantenerse sobre premisas equívocamente afirmadas o de dudosa aceptación por el que las propone. El pensamiento de santo Tomás no puede estar más claro. La inseparabilidad del matrimonio es de ley natural, porque éste se halla naturalmente ordenado a la educación de la prole durante *toda* la vida de la misma.

Algo extraña, no obstante, puede parecer la apelación al atesoramiento y a la herencia, incluida también en el pasaje. Hasta cabría pensar que, puesto que se encuentra en inmediato enlace con lo que se ha dicho sobre la educación, tal vez este término no sea, de hecho, entendido en la acepción frecuente y más común, sino en otra distinta; y en tal caso el pasaje en cuestión no podría aducirse como prueba para la solución afirmativa al problema de si la educación dura toda la vida de la prole. Pero esta sospecha cae por su base a poco que se repare en lo que efectivamente la ocasiona. Porque todo lo más que puede acontecer es que la palabra *educación* sea tomada en el texto en un sentido más amplio que el usual y ordinario en nuestro tiempo, de tal manera que pueda albergar en sí el atesoramiento que los padres hacen para los hijos, y, consiguientemente, la herencia que éstos reciben de aquéllos, como, en general, todo cuanto signifique una mejora y un perfeccionamiento de la prole. Mas en tal caso, ¿qué duda cabe de que lo que entendemos ordinariamente por educación se contiene también en esto último, y que si los padres deben proveer al hijo de bienes materiales, no sólo en la infancia de éste, sino para toda su vida, con mayor razón ha de extenderse a la integridad de ella el proveerle de los más altos bienes de la formación y la instrucción?

Y es lógico que, si la educación alcanza a la vida entera de la prole y no sólo a una parte determinada de ella, mientras los padres viven les incumba la solicitud respecto de los hijos, y a éstos la reverencia para con sus padres. Para santo Tomás se trata de algo peculiar y exclusivamente dado por la naturaleza al género humano:

> «a ningún género además del hombre dio otra solicitud respecto de los hijos, ni reverencia respecto de los padres, en todo tiempo; por el contrario, a los demás animales, más o menos tiempo, según sean más o menos necesarios, bien los hijos a los padres, bien los padres a los hijos»[156].

Se trata, una vez más, no de algo restringido a una determinada etapa, sino de algo que incumbe en todo tiempo, durante toda la vida. Considerada desde sus promotores, la educación es una forma de la solicitud paterna respecto de los hijos, y posee, por tanto, la misma propiedad que, en el caso del hombre, y a diferencia de los otros animales, caracteriza a dicha solicitud: el no estar limitada sino por los términos accidentales de la vida del padre y la del hijo.

Por último, otra confirmación de esa misma doctrina se encuentra con motivo de una comparación que hace santo Tomás de los oficios educativos del padre y de la madre. Es claro que si la prole, como antes se ha dicho, es un bien común del marido y su mujer, a ambos toca, naturalmente, el cuidar de ella, y, por lo mismo, esa forma especial de cuidado que es la educación. Pero esto no significa que la madre y el padre deban, al educar, cumplir oficios enteramente iguales, o que dicha formación les corresponda en medida absolutamente idéntica. Por el contrario, para santo Tomás, la solicitud

educativa, aunque sin duda es natural en ambos, concierne más al padre:

> «los hombres son naturalmente solícitos de la certeza de la prole y de la educación de los hijos. Pero esto pertenece más a los padres que a las madres; porque la educación que depende de las madres es la que se hace durante la edad infantil, pero posteriormente pertenece al padre el educar al hijo e instruirle, y el atesorar para él durante toda la vida»[157].

Por supuesto, el pasaje no puede interpretarse como si se tratara de que el padre no tuviese ninguna intervención en la educación infantil, o como si nada hubiera de hacer la madre en todo el resto de la educación del hijo. Lo que aquí se hace no son exclusiones, sino tan sólo discriminaciones de lo que es principal en cada caso. Y lo que más importa para nuestro tema es la inequívoca y expresa prueba de que la educación no se reduce a la infancia, sino que, como también antes se vio, abarca toda la vida humana. Pero este texto tiene una particular importancia para la crítica de la opinión contraria, la cual, identificando las ideas de pedagogo y educador, intentaba basar la restricción de la actividad educativa a la primera edad, sobre la frase de santo Tomás, tomada del Apóstol, en la que se dice que el que traspasa esa edad *iam non est sub paedagogo*. Ahora se ve que por pedagogo no se entendía en ese texto lo mismo que educador. En su acepción más estricta, pedagogo significa en santo Tomás lo que la palabra *ayo* en castellano. Si *educador* fuese en santo Tomás idéntico a *pedagogo*, habría que concluir que, puesto que éste se limita a la infancia, el único o principal educador sería la madre: justamente lo contrario de lo que se acaba de ver.

Naturalmente, el término *educación* se toma en su acepción más fuerte cuando la actividad correspondiente se aplica al hijo hasta la *edad perfecta*. Una vez alcanzada esta edad, la educación es algo que continúa conviniendo dar al hijo en la forma y medida en que éste la necesita, que es, sobre todo, a través del ejemplo y del consejo[158].

En suma: la doctrina de santo Tomás es que la educación dura —en sus aspectos más nobles— toda la vida. Faltan por completo los textos que pudieran probar que en el comienzo de la edad perfecta se acaba la educación en todos sus sentidos, y hemos visto, en cambio, que hay pasajes en pro de una educación *per totam vitam hominis*, bien que desde el comienzo de la edad perfecta la solicitud educativa, esencialmente propia de los padres, no pertenezca a la intención primera de la naturaleza o de la ley natural, sino a sus exigencias segundas (nunca, no obstante, a la sola fuerza del arbitrio o a la mera eficacia de unas simples leyes naturales).

[139] *Non enim intendit natura solum generationem prolis, sed etiam traductionem et promotionem usque ad perfectum statum hominis inquantum homo est, qui est virtutis status (Sum. Theol.*, Suppl., q. 41. a. 1).

Sin embargo, es preciso advertir que el secretario de santo Tomás que redactó este texto, no hizo más que reproducir con literalidad casi absoluta el correspondiente pasaje del comentario del Santo *In IV Sent.*, dist. 26, Q. 1, a. 1: *Non enim intendit natura solum generationem eius, sed traductionem et promotionem usque ad perfectum statum hominis, imquantum homo est, qui est virtutis status.*

C. Boyer recoge la fórmula anteriormente citada al escribir: *Educatio pulchre definitur a Sancto Thoma: traductio et promotio prolis usque ad statum perfectum hominis in quantum homo est, qui est virtutis status (Cursus philosophiae*, Desclée de Brouwer, 1939, vol. II, *Ethica,* p. 546).

C. L. da Silva, después de recoger varios textos, no todos oportunos para la comprobación de la fórmula del Santo, afirma: *L'educazione è per San Tommaso: «promotio prolis usque ad perfectum statum hominis inquantum*

homo est qui est virtutis status» (Il fine dell'educazione secondo i pincipi di san Tommaso, en «Salesianum», IX, n. 2, pp. 207-239, y más concretamente, p. 224). (Véase también *Líneas fundamentales para una teología de la educación*, en «Actas del Congreso Internacional de Pedagogía», Santander-San Sebastián, 1949, vol. I, pp. 209-225, espec. pp. 213 y 216.)

A. González Álvarez subraya el hecho de que la definición propuesta por santo Tomás concierne a la educación considerada como actividad, y añade: «Es muy exacta esta definición de la educación, dada por santo Tomás, en función de la actividad educativa: promoción de la prole al estado perfecto del hombre en cuanto hombre» (*Filosofía de la educación*, Madrid, 1956, p. 207).

[140] *Op. cit.*

[141] *Matrimonium principaliter est institutum ad bonum prolis non tantum generandae, quia hoc etiam sine matrimonio fieri potest, sed etiam promovendae ad perfectum statum, quia quaelibet res intendit effectum suum naturaliter perducere ad perfectum (Sum. Theol.*, Suppl., q. 59, a. 2).

Los otros textos citados por Da Silva son: *Unde, secundum Philosophum, tria a parentibus habemus, scilicet, esse, nutrimentum et disciplinam (Sum. Theol.*, Suppl., q. 41, a. 1); *filius autem a parente educari et instrui non posset nisi determinatos parentes haberet* (inmediatamente después del texto anterior, en el mismo lugar); *[...] indiget filius cura parentum usque ad magnum tempus (Sum. Theol.*, Suppl., q. 41, a. 1, ad 1).

Ninguno de ellos vale para probar que la fórmula a que nos venimos refiriendo deba considerarse como una auténtica definición real de la educación, pero evidentemente ilustran algunos aspectos complementarios.

[142] *Natura non tantum intendit esse in prole, sed esse perfectum, ad quod exigitur matrimonium (In IV Sent.*, dist. 26, Q. 1, a. 1, ad 4).

[143] *Manifestum est autem quod ad educationem hominis non solum requiritur cura matris, a quo nutritur, sed magis cura patris, a quo est instituendus, et defendendus, et in bonis tam interioribus quam exterioribus promovendus (Sum. Theol.*, II-II, q. 154, a. 2).

[144] *Filius [...] naturaliter est aliquid patris: et primo quidem a parentibus non distinguitur secundum corpus, quamdiu in matris utero continetur; postmodum vero, postquam ab utero egreditur, antequam usum liberi arbitrii habeat, continetur sub parentum cura, sicut sub quodam spirituali utero (Sum. Theol.*, II-II, q. 10, a. 12).

[145] *Omnis forma quae substantialiter participatur in subiecto caret intensione et remisione. Unde in genere substantiae nihil dicitur secundum magis et minus (Sum. Theol.*, I-II, q. 52, a. 1).

[146] *In I Sent.*, dist. 3, Q. 4., a. 3.

[147] *Virt.*, a. 2.

[148] *Alia animalia habent naturaliter suas prudentias, quibus sibi providere possunt; homo autem ratione vivit, quam per longi temporis experimentum ad prudentiam pervenire oportet (Cont. Gent.*, III, cap. 122).

[149] *Nec huiusmodi instructione sunt capaces mox geniti, sed post longum tempus, et praecipue cum ad annos discretionis perveniunt (Ibidem).*

[150] *Primus est cum quis neque ipse intelligit per se neque ab alio capere potest; secundus est status quo homo ab alio capere potest, sed ipse per se non sufficit ad considerandum et intelligendum; tertius est cum homo et ab alio iam capere potest, et per seipsum considerare. Et quia ratio paulatim in homine convalescit, secundum quod quietatur motus et flexibilitas humorum, ideo primum statum rationis obtinet homo ante primum septennium [...] Sed ad secundum statum incipit pervenire in fine primi septennii; unde etiam tunc temporis pueri ad scholas ponuntur. Sed ad tertium statum incipit homo pervenire in fine secundi septennii, quantum ad ea quae ad personam ipsius pertinent [...] sed quantum ad ea quae extra ipsum sunt, in fine tertii septennii (Sum. Theol.*, Suppl., q. 43, a. 2).

[151] Cf. C. L. da Silva: *Il fine dell'educazione secondo i principi di San Tommaso*, «Salesianum» (IX), p. 230.

[152] *Officium autem legis fuit officium paedagogi, et ideo dicitur lex paedagogus noster, etc. Quamdiu enim haeres non potest consequi beneficium haereditatis, vel propter defectum aetatis seu alicuis debitae proportionis, conservatur et custoditur ab aliquo instructore, qui quidem instructor paedagogus dicitur [...] Per legem enim Iudaei tamquam imbecilles pueri per timore poenae retrahebantur a malo, et promovebantur amore et promisione temporarium ad bonum [...] Et quamvis lex paedagogus noster esset, non tamen ad perfectam haereditatem ducebat [...] Sed hoc officium cessavit postquam venit fides. Et hoc est quod dicit at ubi venit fides, scilicet Christi, iam non sumus sub paedagogo, id est sub coactione, quae non est necessaria liberis (Epist. ad Gal.*, III, lect. 8).

Idéntico sentido tienen los pasajes siguientes:

— *Lex autem vetus reprobatur tempore perfectionis gratiae, non tamquam mala, sed tamquam infirma et inutilis pro isto tempore; quia, ut subdit, nihil ad perfectum adduxit lex. Unde dicit Apostolus: ubi venit fides, iam non sumus sub paedagogo (Sum. Theol.*, I-II, q. 92, a. 2, ad 2).

— *Lex vetus disponebat ad Christum sicut imperfectum ad perfectum; unde dabatur populo adhuc imperfecto in comparatione ad perfectionem, quae erat futura per Christum; et ideo populus ille comparatur puero sub*

paedagogo existenti, ut patet Galat. III (Sum.Theol., I-II, q. 99, a. 6).

— *Lex vetus est quasi paedagogus puerorum, ut Apostolus dicit; lex autem nova est lex perfectionis (Sum. Theol.*, I-II. q. 107, a. 1).

— *Item data sunt illis praecepta sicut pueris; in Novo vero sicut perfectis. Unde lex dicitur paedagogus, qod est proprie puerorum (Epist. ad Haebr.*, VII, lect. 3).

[153] *De iure naturali est quod filius, antequam habeat usum rationis, sit sub cura patris […] Postquam autem incipit habere usum liberi arbitrii, iam incipit esse suus; et potest ea quae sunt iuris divini vel naturalis sibi ipse providere (Sum. Theol.*, II-II, q. 10, a. 2).

[154] *Ad parentes pertinet providere filiis de sua salute, praecipue antequam habeant usum rationis* (*Ibidem*).

[155] *Matrimonium ex intentione naturae ordinatur ad educationem prolis non solum per aliquod tempus, sed per totam vitam prolis. Unde de lege naturae est quod parentes filiis thesaurizent, et filii parentes heredes sint; et ideo, cum proles sit commune bonum viri et uxoris, oportet eorum societatem perpetuus permanere indivisam; et sic inseparabilitas matrimonii est de lege naturae (In IV Sent.*, dist. 33, Q. 2, a. 1).

[156] *Nulli autem generi aliam indidit sollicitudinem filiorum aut reverentiam parentum in omne tempus nisi homini; aliis autem animalium plus et minus, secundum quod magis vel minus necessarii sunt vel filii parentibus, vel parentes filiis (In IV Sent.*, dist. 40, Q. 1, a. 3, ad 3).

[157] *Naturaliter homines sunt solliciti de prolis certitudine, et de educatione suorum filiorum. Magis etiam hoc pertinet ad patres quam ad matres: quia educatio ad matres pertinens est circa infantilem aetatem; postea autem ad patrem pertinet educare filium, et instruere eum, et thesaurizare ei, in totam vitam (Malo*, q, 15, a. 1).

[158] Véase, para completar este punto, el epígrafe sobre *El derecho de los padres a la educación de los hijos* en el capítulo *Padres y Gobernantes* de esta misma obra.

SEGUNDA PARTE

LA FINALIDAD DE LA EDUCACIÓN

I. Educación y perfección

EL FIN ESENCIAL DE LA EDUCACIÓN

De una manera explícita y directa, lo que hace santo Tomás, en vez de referirse al fin de la educación, es justamente lo inverso: tratar de la educación en cuanto fin, concretamente, en tanto que fin del matrimonio. A primera vista, esto no deja de ser desconcertante, sobre todo, cuando lo que se busca es, como en nuestro caso, la misma finalidad del hecho educativo. Sorprende, efectivamente, de una parte, la total ausencia de pasajes que de una manera directa y según su sentido más obvio abordasen el tema del fin de la educación, y de otra, ese giro radical por cuya virtud nos encontramos con pasajes que tratan de la educación como objetivo, cuando nuestra pregunta se refiere al objetivo de la educación.

Sin embargo, no hay que extrañarse demasiado. Algo parecido pudo verse al comienzo del capítulo anterior. No hay un solo texto de santo Tomás que constituya una definición *en forma* de la actividad educativa, y a pesar de ello no fue muy difícil advertir la existencia de una verdadera definición real de la educación según la mente de aquél. Nos bastó el observar lo que, incluido en fórmulas más amplias, hacía al caso para nuestro asunto.

Otro tanto es posible hacer ahora. Y para ello, la primera fórmula oportuna —también la más significativa— es la que contiene la definición real del educar: *traductio et promotio prolis usque ad perfectum statum hominis in quantum homo est, qui est virtutis status*. El fin de la educación se señala de hecho en esta fórmula mediante los términos que siguen a la expresión *usque ad*. Es, en una palabra, ese perfecto estado que se determina, estrictamente, como *status virtutis*. Pero antes que nada habrá que plantearse la cuestión de si pueden realmente ser significativas del fin del educar las palabras que siguen a la mencionada expresión, cuyo sentido más inmediato parece constituirlo simplemente el de un puro fin de acabamiento de la actividad educativa. ¿Se trata sólo de esto, o hay que ver aquí, por el contrario, la doctrina de santo Tomás sobre la propia finalidad de la educación?

Cierto que la fórmula *usque ad* no entraña de suyo, necesariamente, un estricto sentido teleológico. Puede valer para significar también un puro y simple fin de consunción. ¿Pero es éste el caso, si se atiende al contexto? La consideración de las palabras *traductio* y *promotio* autoriza justamente lo contrario. La conducción y promoción de la prole, a que aquí se hace referencia, o se halla desprovista de todo sentido específico, o expresa, de una manera esencial, un desarrollo que, por no estar naturalmente determinado, requiere para su cumplimiento una previa intención teleológica por parte del agente que libremente la encamina y orienta.

En el capítulo anterior se hicieron ya las convenientes aclaraciones de este especial sentido de los términos traductio y promotio, tal como ahora se acaba de subrayar[159]. No hay, pues, por qué insistir. Pero es, con todo, útil deshacer un equívoco posible en torno a la libertad con que el agente de la educación confiere a ésta su intención teleológica propia. Tal intención posee, a su manera, un cierto carácter necesario. No se trata, claro es, de que el educador sea realmente la víctima de una ilusión, y de que, por tanto, se creyera libre al dar a su actividad la orientación que efectivamente le propone, siendo así que, de hecho, nunca pudiera proponerle otra. La necesidad a la que aquí se alude es de tipo moral. Otra cualquiera suprimiría *a radice* la auténtica libertad del educador, y vendría, en suma, a sustituir la finalidad del educar por un mero fin de consunción unívoca o naturalmente predeterminado, aunque otra cosa nos pudiera parecer.

(Sobre este punto habrá que volver más tarde, pues sus implicaciones entran de lleno, como es obvio, en el tema de la causa eficiente de la educación. Por ahora es bastante advertir que si el fin de la actividad educativa se nos presenta como *moralmente necesario*, ha de ser, a la vez, algo *natural*, puesto que el orden de la moralidad está fundado en el de la naturaleza: sin que por ello se signifique que sea un fin *naturalmente impuesto*, en el sentido de algo en lo que no cuente para nada la libre decisión.)

En segundo lugar, importa percatarse de que el fin de la educación, aquí propuesto, se halla rigurosamente limitado a su esfera específica, siendo por ello una *causa propia* de la actividad educativa, lo cual no ocurriría si quedara absorbido en el más amplio tema del último fin del hombre o del de cualquier ser finito en general.

Con esto no se niega que la educación sirva, en definitiva, a ese otro término. Lo que se dice es únicamente que la referencia a ese fin último no puede establecer la teleología propia de la educación, por no ser esta última la única entidad que está ordenada a él. Si hemos de ser concretos y precisos, hablar del fin de la educación consistirá en tratar del fin de la educación en cuanto tal, no concibiéndola como una actividad al lado de otras, sino precisamente en tanto que es una actividad determinada, distinta de las demás. Ese perfecto estado del hombre en tanto que hombre, que es el estado de virtud, no constituye nuestro último fin, sino el fin propio de la educación, el de la actividad educativa[160].

Sin embargo, junto a esta restricción, hay que anotar, complementariamente, la índole *universal* del fin educativo que santo Tomás propone. Tal fin conviene a *toda* educación, porque es el fin de la educación en general, el que define a la actividad educativa, sea cualquiera el momento y la particular condición o circunstancia en que concretamente se realice. Es un fin *esencial* de la educación y, en consecuencia, algo independiente de toda referencia a las formas históricas concretas de la evolución de la cultura y de los recursos e instrumentos propios de cada época. El estado perfecto del hombre *en tanto que hombre* es fin de una actividad, la educativa, que ciertamente se verifica en el tiempo, pero que recae sobre un sujeto poseedor de una esencia no determinada por el tiempo. Es claro, en suma, que si el fin de la educación lo constituye el estado perfecto del hombre *en tanto que hombre*, ese fin es común a todos los educandos, aunque sean o

puedan ser distintos los medios ordenados a su realización, según las circunstancias en que aquéllos se encuentren.

Tal vez se piense que esta manera de concebir el fin de la educación es excesivamente formalista. De hecho, no manifiesta, explícitamente al menos, ningún ideal educativo; no está ceñida a una determinada concepción del hombre según los intereses peculiares de tal pueblo o cultura, mientras que, en cambio, todo hombre real, toda existencia humana, está en una ineludible relación con un ambiente propio, dentro del cual, por tanto, no sólo es, sino que debe ser, sujeto de una concreta y efectiva educación.

No se educa al hombre en general; ni éste, siquiera, existe. ¿Qué sentido, pues, cabe adscribir al estado perfecto del hombre *en tanto que hombre*? ¿Es que se piensa acaso que la educación ha de forjar un hombre abstracto, intemporal y utópico?

Por supuesto que no. Y es demasiado fácil comprender que tal hombre no existe ni puede existir. Pero existe realmente en todo hombre lo que hace a cada uno ser un hombre. Y por distintos que los hombres sean, en ser hombres coinciden todos ellos; de lo contrario, no se trataría de hombres distintos, sino de algo distinto de los mismos hombres.

De puro obvio puede esto resultar hasta insolente. ¿Pero no rayaría en bufonada pensar que al referirse al hombre en tanto que hombre se está creyendo en la existencia de ese hombre abstracto, que ha sido moda oponer a los que lo son de *carne y hueso*? Cuando se habla del hombre en tanto que hombre, se está apuntando a lo que existe de común a todos, sin por esto negar que tenga también cada hombre sus diferencias propias. *Abstrahentium non est mendacium*. Y lo que a todos los hombres es común no es un puro ente de razón, sino algo *real*, puesto que *en* todos lo hay, constituyendo, como tal, su esencia. Habrá que decir, por tanto, que el fin esencial de la educación debe ser definido en función de esa esencia y no, en cambio, de lo que la acompaña, por muy efectivo que ello sea; a menos que se suprima toda referencia a la educación en general y en cuanto educación, como si nada de común hubiera *a* todas las formas de ésta, o ese algo común no fuese *en* ella, sino tan sólo en nuestro entendimiento[161].

Por último, también es posible distinguir, dentro de la fórmula expresiva del fin de la educación, las varias inflexiones que en general se hacen de la palabra *fin*. Ante todo, el fin *qui (cuius gratia)* de la educación: el estado perfecto del hombre en tanto que hombre; siendo, en cambio, fin *quo* la posesión de ese estado como algo efectivamente conseguido (el *status virtutis*)[162]. Y por lo que toca al fin *cui*, es fácil verlo en la *prole*, por ser ésta el sujeto para el que dicha perfección se busca[163]. Y en conclusión, por lo que atañe al distingo entre el *finis operantis* y el *finis operis*[164], ya se hizo ver, al comienzo de este epígrafe, que el estado perfecto del hombre en tanto que hombre constituye la misma finalidad que el educador debe libremente proponerse (claro es que, de hecho, puede ser diferente su intención).

EL FIN DE LA EDUCACIÓN, COMO *«STATUS»*

No se puede verter al castellano en un solo vocablo la significación de la palabra *status* tal como es entendida por santo Tomás. Aunque son los que más se le aproximan, no coinciden con ella, de una manera exacta, nuestras voces *estado* y *situación*. En su sentido más amplio, se comportan respecto del *status* como el género respecto de la especie, puesto que el término latino entraña una significación de permanencia de que, en cambio, prescinden las voces castellanas.

Como estado y situación se consideran no sólo los que gozan de alguna estabilidad, sino los más efímeros y fugitivos también; y hasta en algún sentido son, por cierto, estos últimos los privilegiados por el uso, ya que llamamos simple situación o mero estado a aquello cuyo carácter transitorio queremos subrayar. Es explicable. Oponiendo entre sí el *ser* y el *estar*, se comprende que la noción de estado quede positivamente prescindida de la de permanencia, que, por el contrario, afecta a las palabras con que designamos las cosas esenciales o que atañen a lo íntimo de un ser. Y otro tanto ocurre a la voz *situación*, en la medida en que la oponemos a una cierta estabilidad del sujeto connotado por ella.

Todo esto hace ciertamente muy difícil la traducción de la palabra *status*; pero a la vez contiene algo aprovechable para el estudio del fin de la educación. En el análisis de la fórmula en que ésta quedaba definida, se advirtió ya que el fin de la actividad educativa es diferente de la esencia misma del sujeto educable. Tampoco es éste el momento oportuno para registrar todas las aclaraciones necesarias en torno a la distinción entre educar y engendrar; mas no deja de ser muy conveniente el señalar aquí, a propósito del fin de la educación, y ya que entre las causas es la principal la que ahora vemos, que lo que se pretende al educar no es la esencia o sustancia del educando, sino sólo un *status*, por más que éste, a su vez, haya de ser todo lo estable y permanente que haga falta.

En tal sentido, *status* se contrapone a *essentia*, pero a su vez la supone. No se trata, así, de que la educación sólo tienda a un *status* porque el hombre no pueda tener esencia alguna, sino precisamente porque ya la tiene, o mejor, porque debe tenerla —sustancialmente hablando— para que el educarle sea posible. A la luz, por lo mismo, de su causa final, lejos de aparecer como un proceso que fluye bajo la esencia, o a la manera de un expediente encaminado a algún remedo o sucedáneo de ella, el educar se nos manifiesta como un enriquecimiento o expansión del sujeto que ya la poseía: al modo, pues, de lo que se alza sobre la esencia (y desde ella), no al de algo incapaz de contar con ese íntimo núcleo del ser y que aspire, a lo sumo, a una imitación suya. Por suponer la *essentia*, el *status* no intenta sustituirla (o sea, constituir una *quasi essentia*), y en este sentido se contrapone a ella, como la determinación accidental y segunda se distingue de la primaria y radical.

La contraposición *essentia-status* es, ante todo, la que hay entre el *esse* y el *stare*, tomando estas palabras en su acepción más ordinaria y común. Todavía tendremos que observar algunos elementos del *stare*, suplementarios de los que dan lugar a su más inmediata oposición al *esse*. Pero por el momento es bastante advertir su índole accidental y secundaria, frente al carácter sustancial y primario que corresponde al *esse* y a la *essentia*. El *estado* en cuestión no se inscribe, radicalmente hablando, en la misma

línea del *esse*, sino en la que define al *bene esse* de su sujeto propio. Es un *estar* que representa el *bienestar* o acondicionamiento más idóneo del sujeto al que afecta.

Tanto aquel *esse* como este *bene esse* son indudablemente perfecciones. Pero lo son de modo muy distinto. Sin el primero, pura y simplemente el sujeto no es. Sin el segundo, en cambio, no es el sujeto todo lo que puede y debe ser:

> «conviene saber —dice santo Tomás— que hay dos modos distintos de pertenecer a la perfección de alguna cosa. Según el primero, algo pertenece a esa perfección por ser preciso para constituir la esencia de la cosa, a la manera, por ejemplo, en que el alma es precisa para la perfección del hombre. Según el otro modo, necesario para la perfección de una cosa es lo que pertenece al buen estado de ella, como la belleza física o la presteza del ingenio pertenecen a la perfección del hombre»[165].

Y es claro que, aunque el *status* a que apunta la actividad educativa constituye una perfección o sistema de perfecciones mucho más necesarias que las representadas en los dos últimos ejemplos del pasaje anterior, entitativamente, sin embargo, están en la misma categoría de ellas, porque no es ni nuestra esencia humana, ni una parte integrante de la misma.

* * *

Para encontrar en santo Tomás una definición del *status* hay que abandonar por el momento los textos relativos a la educación y dirigirse concretamente a la cuestión 183 de la II-II de la *Summa Theologica: Acerca de los oficios y varios estados de los hombres, en general* [166]. De las ideas contenidas en ese lugar hay que extraer los elementos básicos para una interpretación del fin de la educación como *status* humano. Y la primera de estas ideas es la propia definición del *status* en los términos siguientes:

> «una diferencia de posición en cuya virtud algo se dispone, según el modo de su naturaleza, en una cierta inmovilidad»[167].

Las ideas de posición y disposición se refieren aquí a un cierto acondicionamiento del sujeto, es decir, a algo irreductible —según se mostró antes— a la *essentia* de éste. La fórmula *diferencia de posición* debe ser entendida en el sentido de que se trata de una situación determinada, no de cualquier clase o tipo, no, en suma, indiferente. Por lo que toca a los demás elementos de la definición, conviene reparar en el gráfico ejemplo que santo Tomás propone. El *stare* no se atribuye al hombre cuando éste yace o está sentado, sino únicamente cuando está de pie. Y tampoco si se halla en movimiento, sino tan sólo si se mantiene quieto[168]. *Stare*, pues, significa, en un sentido estricto y como posición o disposición del organismo humano, la erección y quietud de nuestro cuerpo. La *rectitud* y la *inmovilidad* son justamente las características de esa postura o *diferencia de posición*.

Si desde el orden de la postura física pasamos al de un *status* moral de nuestra entera personalidad humana, la rectitud y la inmovilidad cobran un sentido diferente. Porque ahora se trata de la rectitud y de la inmovilidad que deben convenir a aquel estado que ha de ser *perfecto* como estado *del hombre en cuanto hombre*. En general, la idea de

perfección lleva también consigo la de rectitud, ampliamente tomada como debida conformación, y no es ajena, por otra parte, en los seres dinámicos, a la inmovilidad, interpretada como permanencia en la posesión de algo que se llega a adquirir con un proceso o movimiento previo. Hablar, pues, de un *status perfectus* es, en definitiva, lo mismo que referirse a un estado que plena y rigurosamente lo sea. Mas aquí la perfección de que se trata es la del hombre en tanto que hombre. Por consiguiente, la rectitud y la permanencia en cuestión habrán de poseer una modalidad específicamente humana. Tendrán, en suma, que ser determinaciones de nuestra libertad, ya que es por ella por lo que el hombre más específicamente difiere de los animales irracionales[169].

En consecuencia, cabe decir ahora que la actividad educativa tiene por fin hacer que el hombre acondicione su libertad de una manera recta y permanente. El *status* a que la educación se encamina es una conformación de la libertad humana, o, si se prefiere, del hombre mismo en tanto que ser libre. También esta referencia a la libertad es establecida por santo Tomás en su tratamiento de la noción de *status*, llegando incluso, en la acepción más rigurosa, a determinarla en la forma de una *obligatio*[170].

Aquí no nos interesa la idea propiamente jurídica del *status*. Al referirnos a la educación, hay que dar al término que examinamos una mayor amplitud, lo cual sólo es posible si se prescinde de las condiciones restrictivas que han de incluirse en la acepción jurídica. Pero esto no significa que haya que eliminar toda referencia a un *compromiso* de la libertad humana. Lo que en el orden educativo ocurre es que ese compromiso es realmente el más amplio posible, quiero decir, el menos restringido y especial.

De hecho, la libertad queda comprometida —incluso obligada, si se prefiere el término— por virtud de esa misma conformación a que la actividad educativa apunta; de tal manera, que su sujeto, el hombre, adquiere un *estatuto*, un condicionamiento permanente, desde el cual hace uso de su libertad. Pero este estatuto que la educación confiere a la libertad es lo que hace posible que el uso de ella sea el más conforme con la naturaleza humana. La educación, entendida del modo más esencial y amplio, pretende dar al hombre una conformación o configuración tal, que la conducta de éste quede fácticamente comprometida a *con-formarse* o adecuarse a la naturaleza propia de nuestro ser.

No se trata, por tanto, de un compromiso especial, sino —si se permite el juego de palabras— del específico o propio de todo hombre en tanto que hombre; por la cual no constriñe a otra cosa que a conformar el uso de la libertad con las exigencias dimanadas de esa naturaleza o modo esencial de ser que todos los hombres tienen. Todo acto moralmente recto constituye una libre afirmación de nuestra propia naturaleza. Y lo que se persigue al educar es, pues, suministrar al hombre el estatuto por el que se halle habitualmente inclinado a la viviente y libre aceptación, con hechos, de esa naturaleza que en tanto que hombre le conviene[171].

EL FIN DE LA EDUCACIÓN, COMO PERFECCIÓN

La idea de perfección aparece, según hemos visto, en la noción de *status*, al menos de una manera implícita. Pero ocurre, además, que el término concreto *perfectum* se halla explícitamente en la fórmula que nos sirve de esquema de la teoría del fin de la educación. Todo ello obliga a algunas aclaraciones en torno a los conceptos de lo perfecto y de la perfección, para aplicarlos directamente a nuestro asunto, determinando, así, el sentido propio en que es posible hablar de un estado perfecto del hombre en cuanto hombre, o de la perfección propia y característica del fin de la actividad educativa.

La verificación de tales aclaraciones deberá confirmar y enriquecer los datos obtenidos en el apartado anterior. Y la primera de ellas debe naturalmente versar sobre el concepto de lo *perfecto*. ¿Qué entiende santo Tomás cuando emplea este término? ¿Cómo habrá que aplicarlo al *status* que hace de objeto de la actividad de educar?

La definición etimológica de lo *perfecto* es recogida por santo Tomás en las siguientes palabras: *perfectum [...] dicitur quasi totaliter factum*[172]. Pero esta definición etimológica no es apta para el sentido más amplio del término *perfectum*, ya que no puede aplicarse sino a los seres o cosas que devienen, a los que resultan de un hacerse. *Quod enim factum non est, perfectum proprie dici non potest*[173]. La definición etimológica expresa únicamente el sentido propio o estricto de lo perfecto. Para que sea posible emplear este término en una acepción más general, es necesario que entre las notas de su sentido propio haya alguna que pueda también encontrarse en lo que no es término de ninguna actividad. Esa nota común, analógica, estriba, para santo Tomás, en el ser-en-acto, en la actualidad, como algo contrapuesto a la simple potencia o mero poder ser. *Según esto [...] se dice que algo es perfecto en la medida en que es en acto*[174].

Conviene, efectivamente, observar que cuando se trata de cosas que son término de alguna actividad, únicamente cabe llamarlas perfectas cuando han pasado de la potencia al acto. De ahí la transposición del vocablo *perfecto* para significar, en general, aquello a lo que no falta el ser en acto, prescindiendo del hecho de que lo posea, o no lo posea, a la manera de un perfeccionamiento, es decir: independientemente de que tal ser en acto sea, o no sea, el resultado de un cierto hacerse previo.

Es claro, tras lo dicho, que el *status* final de la actividad educativa debe considerarse *perfecto* en el sentido propio y etimológico de la palabra. Representa, ante todo, el fin de una actividad, de un cierto hacer. Pero este hacer es para el hombre un hacerse, aunque también dependa de un agente extrínseco que es igualmente humano. Lo que esto significa es que, gracias al estado que la educación le da, el hombre que la posee es perfecto como hombre. Perfecto es aquí no solamente el *status*, sino también el mismo ser que lo tiene. Y apurando las cosas, hay que añadir que ese estado es perfecto porque hace perfecto a su sujeto, ya que gracias a él nada falta al hombre de lo que le es preciso para su perfección.

Dicho en una forma negativa, lo que la educación pretende es cuidar de que no falte al hombre nada de lo que en tanto que hombre —y únicamente en este amplio y fundamental sentido— le es preciso. O si se prefiere el giro positivo: la educación

pretende que el hombre tenga todo lo que, en tanto que hombre, debe poseer. Sólo de este modo hay que entender lo humano como *totaliter factum* y únicamente así es perfecto el respectivo *status*. Pero esto nos obliga a otras aclaraciones.

Ante todo, es preciso hacerse cargo de uno de los ataques más frecuentes a la antropología de santo Tomás y que reposa, en definitiva, sobre un simple equívoco. ¿Qué es eso del hombre *totalmente hecho*? ¿No es, por el contrario, nuestra vida un continuo hacerse que sólo cuando se consume se consuma? Aun prescindiendo de consideraciones de otro orden, que aquí estarían fuera de lugar, es evidente que el *totalmente hecho* —y la idea misma del *status*, con su característica inmovilidad y permanencia— no pueden significar la paralización de la vida humana, ni que se intente enclaustrar al hombre en una situación que le hiciera imposible todo perfeccionamiento. Totalmente hecho en cuanto hombre, perfecto como humano, quiere decir aquí: poseedor de todo lo necesario —que es algo más que su pura esencia metafísica[175]— para comportarse de una manera adecuada a su naturaleza o, lo que es lo mismo, en conformidad con las exigencias de ella.

Es, pues, el hombre convenientemente pertrechado y suficientemente abastecido para poder actuar en tanto que hombre quien posee el *estado perfecto* y quien se encuentra *hecho totalmente*. La perfección o plenitud de ser, término de la actividad educativa, no es un punto de llegada para el hombre, sino más bien un punto de partida, únicamente desde el cual nos es posible una conducta verdaderamente humana. Lejos, por tanto, de constituir un freno, o una estación postrera, es justamente la condición y el fundamento mismo de nuestra auténtica y verdadera actividad.

Pero hay que volver a la noción del hombre en cuanto hombre, a fin de esclarecer la idea de hombre perfecto o, lo que es igual, la del estado perfecto de nuestro ser. No es preciso decir que al referirse a la idea de hombre perfecto se la entiende de un modo relativo, proporcionado a la capacidad de la naturaleza humana: se*cundum modum suae perfectionis*[176], esto es, en la medida en que tal naturaleza es susceptible de perfeccionamiento y dentro de los límites fijados por su propia esencia. Mas no era esto lo que interesaba subrayar. Trátase, en concreto, de no hacer un mal uso de la noción del hombre en tanto que hombre, y de evitar el falso pensamiento de que basta a cada hombre individual la simple posesión de ese estado perfecto que en general conviene a todo hombre. Entender tal estado como el fin mismo de la educación no es excluir que existan para el hombre otros modos o formas de ser perfecto. Lo que se hace, al poner en dicho estado el fin de la educación, es tomar este término en su acepción más fuerte y rigurosa. Y ello es perfectamente legítimo cuando se habla de la educación sin añadir nada que la restrinja a algún tipo de formación profesional o a cualquier otra especie o clase determinada de educación. Se trata, pues, de lo que la educación tiene de obligatorio y general para todos los hombres. De esta manera, la educación se nos aparece esencialmente referida a lo que hay de más humano en el hombre.

Hay que abordar, sin embargo, una nueva dificultad. Veámosla en un ejemplo. No hay inconveniente en admitir que alguien pueda ser un buen pintor y un mal hombre. De esa persona es claro que no podremos decir que sea un hombre perfecto en el sentido que

aquí nos ocupa. Pero ¿y lo inverso? ¿Es posible que alguien que es, de oficio, pintor, sea a la vez un mal pintor y un buen hombre?

Parece a primera vista que, si se considera el hombre en tanto que hombre, la respuesta deba ser afirmativa. No pintar bien no es, de suyo, un defecto moral; de lo contrario, todos los hombres tendrían la obligación de pintar bien, y aunque no todo pintor fuese hombre bueno, no podría, sin embargo, haber un hombre bueno que no fuese, a la vez, un buen pintor. Pero si moralmente hablando no es defectuoso el pintar mal, no habrá más remedio que decir que es posible que quien es hombre bueno sea al mismo tiempo un pintor malo.

Sin embargo, la cosa no es tan fácil. Y precisamente por la misma razón que antes quedó aludida: porque no todos los hombres tienen la obligación de pintar bien. Poco importa, en efecto, que pinte mal quien no tiene el oficio de pintor. Pero no ocurre lo mismo con quien tiene ese oficio. En el primer caso, no hay ninguna obligación de pintar bien. Y respecto al segundo hay que decir que por no haber una absoluta obligación moral de ser pintor, lo obligado es no serlo cuando no se sabe pintar bien. Obra, por tanto, mal quien entonces se obstina en ser pintor. Es, en definitiva, un imprudente, en la acepción moral de la palabra, en el pleno sentido según el cual se habla de la prudencia como virtud moral y no tan sólo como un mero recurso que fuese más o menos conveniente poseer[177].

La idea de *hombre perfecto en tanto que hombre* no supone de suyo la de buen pintor, como a su vez tampoco implica a ésta la simple idea de hombre. Pero veamos, en cambio, lo que ocurre, por ejemplo, en este otro caso: *madera tallada, perfecta en tanto que madera*. Inicialmente, puede parecer que estamos en sustancia ante el mismo caso. En la idea de madera no está incluida la de bien tallada. Cierto que tampoco se la excluye: nada, en efecto, impide, desde el ser esencial de la madera, que ésta esté bien tallada, y hay que reconocer que la que es de buena calidad *da facilidades* para ello. El tecnicismo lógico nos brindaría la fórmula siguiente: la idea de *madera tallada, perfecta en tanto que madera* no incluye ni excluye *en acto* la de *bien tallada*. Pero esto mismo es lo que acontece a la idea de *hombre perfecto en tanto que hombre* con relación a la de *buen pintor*. Por consiguiente, y al menos en este punto, no hay diferencia entre los dos ejemplos.

No obstante, es fácil advertir que las fórmulas de estos ejemplos no coinciden de una manera exacta. Para conservar un verdadero paralelismo con el que se refiere a la madera, habría que decir: *hombre, pintor de oficio, perfecto en tanto que hombre*. Pero ya se ha visto anteriormente que ese hombre ha de ser un buen pintor. ¿De dónde, pues, la mencionada diferencia con la madera tallada, perfecta en tanto que madera? ¿Por qué, si un hombre tiene el oficio de pintor, ha de pintar bien para ser perfecto como hombre, mientras que la madera, aun cuando esté tallada, puede estarlo mal y ser, no obstante, una madera perfecta?

Conviene determinar el verdadero alcance de la pregunta. No se trata ahora de insistir en lo que ha sido aclarado. Ya quedaron expuestas las razones por virtud de las cuales el hombre que es pintor sólo es perfecto, humanamente hablando, si conoce su oficio y lo

practica habitualmente bien. Pero lo que ahora se pretende es explicar la diferencia que hay entre lo que acontece a dicho hombre y lo que ocurre, en cambio, en el caso de la madera. Sea cualquiera la forma de que concretamente se revista, es lógico pensar que la razón de esa diferencia estriba en el hecho de que la conexión entre el concepto de hombre y el de buen pintor es más íntima que la que hay entre la idea de madera y la de bien tallada.

En efecto, la condición de pintor no es, para el hombre que la posee, algo meramente recibido, como lo es, en cambio, para la madera el hecho de estar tallada. El que es pintor lo es porque ha querido serlo, porque ha hecho ese uso de su libertad. Y si este uso es malo, es que su libertad no está bien conformada y, por tanto —ya que es por ella por lo que el hombre se constituye y define frente a los seres irracionales—, no es bueno en tanto que hombre. Si la manera de obrar sigue al modo de ser[178], quien obra torpemente no es perfecto. Y aquí la torpeza estriba no tanto en pintar mal cuanto en el mismo hecho de obstinarse en la dedicación a un menester para el que no se sirve. Por el contrario, el estar mal tallada no es consecuencia de algún mal uso que la madera haga de sus facultades. Quien obra torpemente, quien es sujeto de un uso deficiente de su capacidad, es aquí el tallista. Y si a veces ocurre que una madera no se deja tallar bien, no es que ella use mal de alguna facultad que le pertenece; es, pura y simplemente, que el tallista cometió la torpeza de elegirla.

El rodeo ha sido largo, pero merecía la pena. Porque estamos ahora en condiciones de entender lo que verdaderamente constituye el objeto de todas estas consideraciones: la idea de *hombre perfecto en tanto que hombre*, que representa el fin de la educación. En suma, los esclarecimientos obtenidos son los siguientes:

a) Aunque es verdad que la noción de hombre perfecto no atañe de una manera inmediata a las perfecciones restringidas procedentes del efectivo uso de la libertad de cada hombre, sin embargo, de una manera mediata, también se refiere a ellas, de tal modo, que para cada hombre se reclama, a fin de que sea perfecto como hombre, la posesión, libremente adquirida, de las que respectivamente le convengan.

Nadie, por el puro hecho de ser hombre, tiene la obligación de ser pintor, o la de ser tallista. Pero si se decide a serlo, ha de ser *consecuente*. Lo cual no significa una, sino más bien dos cosas: ser consecuente con su decisión, pero también haberlo sido antes, en el mismo momento de tomarla. Quien al decidirse a ser pintor no es consecuente con la totalidad de su ser —en la que están incluidas sus capacidades y aptitudes— no es perfecto como hombre. Hace, sin duda, un uso de su libertad, pero un mal uso, al no pasarlo por el tamiz de la prudencia, lo cual indica que carece de ella en alguna medida. Su libertad está, pues, mal conformada, y como es por ella por lo que el hombre más humanamente se define, habrá que concluir que esa persona no es perfecta como hombre.

Pero supongamos que alguien que es pintor y que fue consecuente en el momento de decidirse a serlo, pinta, no obstante, mal. Si hallándose obligado a pintar bien, deja por su voluntad de hacerlo y pinta torpemente, es que su libertad está mal conformada, y, por tanto, habrá que decir también que ese pintor no es perfecto como hombre, aunque sea

un buen pintor.

b) Y la otra idea es una confirmación de algo que ya se dijo antes, con ocasión de la palabra *status*. La perfección del hombre en tanto que hombre se nos aparece nuevamente como una conformación de la libertad humana. Todo lo que directa o indirectamente atañe a esa perfección se refiere también a la libertad, en la medida en que ésta es susceptible de ser *debidamente acondicionada*, o, lo que es lo mismo, de responder a las exigencias naturales de nuestro modo específico de ser.

[159] Véase el epígrafe 3 de ese capítulo.

[160] No es necesario subrayar la importancia y la dignidad objetivas del problema de la causa final de la educación. Sin embargo, desde el punto de vista del estado presente de la pedagogía, es oportuno recoger las siguientes palabras de J. Maritain: «Si los medios son buscados y cultivados por amor de su propia perfección, y no solamente como medios, dejan de conducir al fin, y el arte pierde su virtud práctica; su vital eficacia es reemplazada por un proceso de multiplicación hasta el infinito, al desarrollarse cada medio por sí mismo y al ir ocupando por su propia cuenta un campo cada vez más extenso. Esta supremacía de los medios sobre el fin, y la consiguiente ausencia de toda finalidad concreta y de toda eficacia real, parecen ser el principal reproche que se pueda hacer a la educación contemporánea. Sus medios no son malos; al contrario, son generalmente mejores que los de la antigua pedagogía. La desgracia está en que son tan buenos que hacen que se pierda de vista el fin. De ahí la sorprendente inconsistencia de la educación actual, inconsistencia y debilidad que radica en nuestro exagerado afán por la perfección de nuestros medios y métodos de educación y en nuestra impotencia de que sirvan a su fin [...] El perfeccionamiento científico de los medios y métodos pedagógicos es en sí mismo un evidente progreso; pero cuanto más importancia va adquiriendo, tanta mayor necesidad hay de que simultáneamente vaya creciendo la sabiduría práctica y el impulso dinámico hacia el fin que persigue» (Cf. J. Maritain: *La educación en este momento crucial*, Buenos Aires, 1950, versión castellana de L. de Sesma, pp. 12-13).

Lo mismo, en sustancia, viene a decir H. Woroniecky al ocuparse de la divergencia de la pedagogía moderna con la tomista: «Las causas de esta divergencia son muy fáciles de explicar. Cuando se rompió la unidad del pensamiento filosófico por la revolución intelectual de los siglos XVI y XVII, el problema de la educación perdió necesariamente su punto de orientación: la idea clara del destino del hombre y de los caminos que conducen a él. El desarrollo moral que siguió a la Reforma exigía imperiosamente grandes esfuerzos para asegurar la educación de las generaciones jóvenes, y fue esta necesidad, vivamente sentida en todo el mundo civilizado, lo que dio origen a toda una literatura pedagógica, y a un movimiento pedagógico que todavía no ha cesado de desarrollarse. Pero todo este movimiento, a pesar de su intensidad, era incapaz de producir resultados precisos y duraderos, por la sencilla razón de que él mismo ignoraba los resultados a que quería llegar. En toda actividad humana es la noción clara del fin a obtener lo que ordena la acción total, y cuando ésta falta no hay nada que pueda sustituirla. La Pedagogía contemporánea ha perdido su punto de orientación, su razón formal, y no pudiendo encontrarla de nuevo ni crearse otra, se ha vuelto al objeto material, al niño que hay que educar; lo ha observado, ha registrado hasta sus menores movimientos, pero sin ser capaz de extraer de todo este acervo de observación una densa doctrina de acción» (Cf. H. Woroniecky: *Saint Thomas et la pédagogie moderne*, «Xenia Thomistica», I, Roma, 1925, p. 452).

[161] «Muchos de nuestros contemporáneos —dice J. Maritain— conocen el hombre primitivo, el hombre de occidente, el hombre de la era industrial, el hombre criminal, el hombre burgués o el hombre proletario; pero cuando se les habla del hombre, inmediatamente preguntan de qué se trata [...] Antes de ser un hombre civilizado —y creo que lo soy—, antes que ser francés formado en los círculos intelectuales de París, soy hombre. Si es verdad, por otro lado, que nuestro primer deber, según unas profundas palabras que no son de Nietzsche, sino de Píndaro, es *llegar a ser lo que somos*, nada hay más importante para cada uno de nosotros y nada más difícil que *llegar a ser un hombre*. De modo que la primera finalidad de la educación es formar al hombre, o más bien guiar el desenvolvimiento dinámico por el que el hombre se forma a sí mismo y llega a ser un hombre» (*Op. cit.*, pp. 12-13).

[162] Para la distinción en general de los dos sentidos mencionados de la palabra *fin*, el texto más explícito de santo Tomás es el de la *Sum. Theol.*, I, q, 3, a. 1: *Finis dicitur dupliciter. Uno modo ipsa res quam cupimus adipisci; sicut avaro est finis pecunia. Alio modo ipsa adeptio, vel possessio, seu usus, aut fruitio, eius rei quam desideratur; sicut si dicatur quod possessio pecuniae est finis avari, et frui re voluptuosa est finis intemperati.*

[163] Como ya oportunamente se indicó, la forma originaria y natural de la dependencia propia del educando es la de la filiación. Y esto en santo Tomás no tiene un sentido metafórico, sino propio y directo. La educación es, ante todo, una forma de la solicitud paterna.

[164] La distinción entre el *finis operantis* y el *finis operis* es equivalente en santo Tomás a la que él mismo hace entre el *finis intentionis* y el *finis operationis*. Véanse, por ejemplo, estos dos textos:

— *Quandoque aliud est finis operantis et aliud finis operis; sicut patet quod aedificationis finis est domus, sed aedificatoris finis quamdoque est lucrum (Sum. Theol.*, II-II, q. 141, a. 6, ad 1).

— *Est […] aliquid finis intentionis praeter finem operationis, ut patet in domo. Nam forma eius est finis terminans operationem aedificatoris; non tamem ibi terminatur intentio eius, sed ad ulteriorem finem, quae est habitatio; ut si dicatur quod finis operationis est forma domus, intentionis vero habitatio (De Potentia*, q. 3, a. 6).

Pero como se advierte en el primero de estos textos, el sentido de tal distinción no es que en todos los casos sus extremos hayan de ser materialmente distintos, sino tan sólo que algunas veces (*quandoque*) pueden serlo. Y así, en el caso de la educación cabe que el fin del operante sea, por ejemplo, el lucro; pero medido por la honestidad y entendido de un modo propio e inmediato, el fin del operante es, en la educación, idéntico al fin mismo de la obra.

[165] *Sciendum quod ad perfectionem alicuius rei dupliciter aliquid pertinet. Uno modo ad constituendam essentiam rei, sicut anima requiritur ad perfectionem hominis. Alio modo requiritur ad perfectionem rei quod pertinet ad bene esse eius, sicut pulchritudo corporis, vel velocitas ingenii pertinet ad perfectionem hominis (Sum. Theol.*, I-II, q. 4, a. 5).

[166] *De officiis et variis statibus hominum in generali*. La cuestión abarca cuatro artículos, de los cuales el que aquí más interesa es el primero.

[167] *Status, proprie loquendo, significat quamdam positionis differentiam, secundum quam aliquid disponitur secundum modum suae naturae, quasi in quandam immobilitate (Sum. Theol.*, II-II, q. 183, a. 1).

[168] *Est […] naturale homini ut caput eius in superiora tendat, et pedes in terra firmentur, et caetera membra media convenienti ordine disponantur; quod quidem non accidit, si homo iaceat, vel sedeat, vel accumbat, sed solum quando erectus stat; nec rursus stare dicitur, si movetur, sed quando quiescit* (*Ibidem*).

[169] *Differt autem homo ab aliis irrationalibus creaturis in hoc, quod est suorum actuum dominus (Sum. Theol.*, I-II, q. 1, a. 1).

[170] *Sed solum id videtur ad statum hominis pertinere quod respicit obligationem personae hominis (Sum. Theol.*, II-II, q. 183, a. 1).

[171] Sería sumamente sugestivo un estudio de la ética desde el punto de vista de la libre aceptación de nuestro ser. Sólo esta aceptación libremente ejercida nos hace entrar en posesión propia y, en cierto modo, reduplicativamente humana, del ser que por naturaleza poseemos. Pero hay que advertir dos cosas. En primer lugar, y como fundamento de lo que se acaba de decir, si el hombre específicamente se caracteriza por la libertad que tiene, hay que concluir que solamente poseemos —en tanto que hombres— nuestra naturaleza, en la medida en que libremente la tenemos, o, lo que es igual, si la aceptamos libremente. Pero, en segundo lugar, la aceptación de nuestro ser no tiene sentido de una manera estática y directa, sino que es esencialmente indirecta y operativa. Consiste en querer actuar conforme a lo que somos y, por tanto, en obrar en consecuencia. El recto comportamiento es, de esta suerte, la efectiva manera de aceptar libremente nuestro ser. El imperativo de Píndaro, «llega a ser el que eres», tiene esta traducción en términos de naturaleza y libertad: «llega a ser libremente y por tu actividad el que eres de un modo natural y por tu misma esencia». En el ámbito de la libertad puede el hombre fallar su propio ser. Y en este sentido, y considerada negativamente, la educación es la obra que el hombre realiza para impedir tal fallo. De un modo positivo, la educación es la actividad encaminada a la conformación de la libertad humana con nuestras propias exigencias naturales.

[172] *Sum. Theol.*, I, q. 4, a. 1, ad 1.

[173] *Sum. Theol.*, loc. cit.

[174] *Ibidem*, en el cuerpo del artículo.

[175] Poseyendo su esencia metafísica, el hombre es sólo sustancialmente perfecto. En ese sentido, es ya *totaliter factum*. Pero además de su perfección sustancial, puede el hombre tener otras perfecciones: entre ellas, las que le son precisas para su recto operar. Cuando el hombre posee estas perfecciones es, propiamente hablando, *totaliter factum* en tanto que ser operativo.

[176] *Perfectum dicitur cui nihil deest secundum modum suae perfectionis (Sum. Theol.*, I, q. 4, a. 1).

[177] Cf. *Sum. Theol.*, I-II, q. 57, a. 4 y 5.

[178] *Modus operandi uniuscuiusque rei sequitur modum essendi ipsius (Sum. Theol.*, I, q. 89, a, 1).

II. Educación y virtud

EL «ESTADO DE VIRTUD»

Como insistentemente se ha expresado, el estado perfecto del hombre en tanto que hombre, constitutivo del fin de la educación, queda determinado por santo Tomás, de una manera explícita, cuando lo identifica al *status virtutis*. No hay, pues, que averiguar en qué consista realmente ese perfecto estado de nuestro ser. Pero en cambio habrá que aprovechar, al menos en sus rasgos esenciales, todo lo que en la teoría tomista de la virtud sea significativo para el mejor esclarecimiento del estado perfecto del hombre en cuanto hombre.

El desarrollo sistemático del tema lleva primordialmente a comprobar que la virtud es, por su esencia misma, perfección; de lo contrario, resultaría imposible por principio la consideración del estado perfecto de nuestro ser precisamente como estado de virtud. Pero ahora se trata de legitimar esa consideración, basándola en la idea de la virtud tal como es entendida por santo Tomás. Una vez esto logrado, habrá que establecer concretamente el tipo de perfección que corresponde a la virtud en general, dentro del repertorio de modalidades que cabe distinguir en la idea de *perfectio*.

De dos maneras puede comprobarse que la virtud es efectivamente perfección: directamente, considerando la definición o definiciones de la virtud, y de un modo indirecto, por un rodeo a través de la noción de bondad, que implica, como un supuesto, la de la perfección. Ante todo, la idea de *virtud* aparece en santo Tomás de un modo muy genérico, como principio de acción o movimiento[179]. En este sentido, el término *virtud* significa, de manera principal, la idea de potencia activa, y aunque no es ajeno a la de perfección, tampoco se refiere a ésta directamente.

La acepción más frecuente de la *virtus* es, sin embargo, en santo Tomás, la que acentúa y subraya la idea de *perfección de una potencia* (se sobrentiende, aquí, de una potencia activa), tanto si esa potencia tiene de suyo dicha perfección, como si la posee a la manera de un hábito sobreañadido y complementario. Así, en el siguiente texto:

> «la virtud significa cierta perfección de una potencia. Porque la perfección de toda cosa se considera en orden a su fin, y el fin de una potencia es su acto, por lo cual se llama perfecta a una potencia en tanto que está determinada al acto que le es propio. Ahora bien: hay potencias que por sí mismas están determinadas a sus actos, como son las potencias naturales activas; y, por tanto, estas potencias naturales se denominan, en sí mismas, virtudes. Pero las potencias racionales, que son las propias del hombre, no están unívocamente determinadas, sino que son, en este sentido, equívocas, determinándose a sus actos mediante hábitos»[180].

Idéntica acepción es la de la virtud como *complemento de una potencia activa*[181], o como *disposición de lo perfecto a lo óptimo*[182], o como *lo último de una potencia*[183]. Cualquiera de estas fórmulas nos vale para comprobar de una manera

directa que la virtud, tal como santo Tomás la entiende, es, esencialmente, perfección. Y por lo que concierne a la prueba indirecta, el argumento estriba en dos puntos o motivos principales, siendo el primero el principio metafísico según el cual todo lo bueno es perfecto[184], y el segundo la tesis de que las cosas son buenas por sus virtudes correspondientes[185].

De las acepciones mencionadas, es la de *perfección de una potencia* la que más hace al caso; pero sólo interesa propiamente en el sentido de la perfección sobreañadida que constituye, así, un hábito operativo realmente distinto de la potencia activa que lo sustenta. La educación, claro es, no confiere al hombre las potencias que naturalmente le convienen, sino que apunta a la adquisición de perfecciones que no tenemos de una manera innata. Viene, pues, la educación a completar un ser que no es, de suyo, enteramente perfecto. Y en tanto que es un perfeccionamiento que conduce a un estado que no se poseía, sólo cabe llamar a su término *estado de virtud* si se confiere a la virtud misma una acepción por la que no se identifica realmente con las potencias operativas humanas, ni las ya unívocamente determinadas por naturaleza, ni tampoco las que son perfectibles o determinables, pues lo mismo las unas que las otras son algo poseído por el hombre con anterioridad al perfeccionamiento educativo.

¿Cuál es el tipo de perfección correspondiente a esta modalidad de la virtud? Y más concretamente, ¿cómo hay que encuadrarlo en la terminología de santo Tomás?

Entre otras divisiones de la perfección, en las que se tienen en cuenta elementos de índole no exclusivamente filosófica, destacan para nuestro tema las que santo Tomás establece al señalar una *duplex* y una *triplex perfectio*. Al hablar de la doble perfección, lo que se distingue es, de una parte, la esencia (o bien la forma, que es la parte principal y determinativa de ella), y, de otra, el fin (o bien la operación por la que éste se alcanza) [186]. Es innecesario demostrar que la virtud, o el estado consistente en poseerla, no corresponde de una manera exacta a ningún miembro de esta división. Por una parte, no es desde luego la esencia, ni la forma tampoco, de su sujeto; y, por otra parte, no constituye de suyo una operación ni un fin, sino algo que perfecciona y dispone a una potencia activa y, mediante ella, a su sujeto último, para la mejor realización de su acto propio. Es, sin embargo, una cierta forma, aunque meramente accidental, y en este sentido, y puesto que cabe poseerla aun cuando de hecho no se esté realizando la operación a que se ordena, guarda un relativo parentesco con la *perfectio prima*. Mas, como quiera que de un modo inmediato y esencial está ordenada a la operación —ya que es aquello por lo que la potencia operativa queda inclinada y determinada a su acto propio—, tiene también una íntima relación con la *perfectio secunda*. En consecuencia, estando relacionada con los dos extremos de la *perfectio duplex*, sin identificarse propiamente con ninguno de ellos, la virtud queda fuera de la misma, al menos de una manera estricta y adecuada. Y como, a pesar de esto, tiene, según antes se ha visto, el carácter de cierta perfección, hay que buscar otra división de las perfecciones, en la que la virtud tenga su lugar propio. Tal es el caso de la *triplex perfectio* en el siguiente pasaje:

> «la perfección de una cosa se da de tres maneras. En primer lugar, por constituirse la cosa en su ser. En segundo lugar, por sobreañadirse a ella ciertos accidentes necesarios para su operación perfecta. En tercer

lugar, la perfección de una cosa se da por el hecho de que ésta alcanza algo distinto de ella como su fin»[187].

De estas tres clases de perfección, la primera y tercera son respectivamente equivalentes a la primera y segunda de la *duplex perfectio*. En cambio, la segunda de las que se mencionan en la *perfectio triplex* es exactamente la que conviene al caso de la virtud, tal como ésta es aquí considerada. Trátase, en efecto, de la perfección que corresponde a un ente, no por la esencia (o la parte formal de ella) que le constituye en el ser, ni por un fin alcanzado (u operación mediante la cual lo logre), sino por habérsele sobreañadido ciertos accidentes que le habilitan para su operación perfecta y sin los cuales esta operación no puede ser llevada a cabo por él mismo.

También dicha operación es accidente, pero distinto de los que constituyen la virtud, pues estos últimos son como requisitos necesarios para que la operación se verifique, y no de cualquier modo, sino del más idóneo o perfecto. Y de otro lado, al señalar que se trata de accidentes realmente necesarios para la operación perfecta —o, lo que es lo mismo, para la integridad y plenitud de la operación—, queda esencialmente subrayado el caso de la virtud como hábito de una potencia activa que de otro modo permanecería indeterminada. No puede, en suma, tratarse de una referencia a la potencia activa en general, porque el concepto de potencia activa no supone sin más el de la idoneidad y suficiencia para la cabal ejecución de la operación propia.

Especialmente en nuestro caso, que es el de la educación, la perfección que corresponde a la virtud es, por esencia, de índole intermediaria. Es, como gráficamente dice Da Silva, una *perfezione di mezzo*[188]. Este carácter intermediario o medianero de la virtud se acentúa, en efecto, cuando se trata de virtudes humanas, pues éstas son perfecciones distintas no únicamente de nuestra propia esencia, sino también de las correspondientes potencias operativas que de ella misma fluyen[189] constituyendo hábitos sobreañadidos que hacen falta para la respectiva perfección de sus operaciones propias[190].

* * *

De todo lo dicho se desprende que el fin específico, propio y directo, de la educación consiste en la perfección de las potencias humanas. En la filosofía esencialmente dinámica que santo Tomás mantiene, todas las cosas son *por* su operación correspondiente, es decir, que están ordenadas a ella para el cumplimiento de su fin. La teleología tomista exige este dinamismo de una manera intrínseca y connatural, representando, así, la antítesis perfecta de toda concepción estaticista del ser[191].

El objetivo de la educación no es, formalmente, que el hombre actúe bien, sino que esté capacitado para ello. La perfección de las operaciones humanas sólo es alcanzada virtualmente por la educación misma, ya que el fin propio de ésta consiste en las virtudes que capacitan a nuestras potencias para realizar debidamente dichas operaciones. El fin de la educación es, de esta suerte, *un medio* para la perfección operativa humana. Y el educador, guiando al hombre a la adquisición de la virtud, no pretende otra cosa sino que éste logre poseer los instrumentos que eficazmente le capaciten para tal perfección. Claro

está que estos medios son queridos en función de su fin; pero ello no significa que ese fin sea, de una manera propia e inmediata, el del educador en cuanto tal.

Ligada con ésta, cabe también plantearse otra cuestión. ¿Realmente merece el *status virtutis* ser considerado como estado perfecto del hombre en cuanto hombre? ¿No se opondría ello justamente a lo que se acaba de decir?

Para responder a estas preguntas hay que distinguir dos acepciones del estado perfecto del hombre en cuanto hombre. En acepción absoluta, ese estado perfecto es el último fin de nuestro ser; y en tal sentido es obvio que no podemos identificarlo con el simple estado de virtud, que es de suyo un fin intermediario, es decir, naturalmente afectado de la condición de medio. Pero cabe también una acepción relativa, en la que se conserva la noción de un estado perfecto de nuestro ser, distinto, sin embargo, del que es por antonomasia y en un óptimo grado el estado perfecto del hombre en cuanto hombre. Aun prescindiendo de considerar aquí la última perfección, ya sobrenatural, del ser humano —pues este estudio es solamente filosófico—, o sea, limitándonos a las presuntas posibilidades de la perfección meramente humana en la vida presente, es clara la diferencia entre el simple estado de virtud y lo que, por ser el máximo estado de perfección humana, se denomina *felicidad*.

Tal diferencia no es, sin embargo, una separación. Para santo Tomás, que ciertamente no cifra el último fin o sumo bien del hombre en la virtud, ésta es, no obstante, lo más cercano a ella: *huic autem propinquissimum est virtus*[192]. Y además es preciso observar que en cierto sentido el estado de virtud conviene al hombre, en tanto que hombre —y a título justamente de un estado perfecto de su ser—, de una manera más amplia que la que corresponde a ese otro estado perfecto que es ya la felicidad. Cierto que la felicidad conviene al hombre en tanto que hombre; pero no en acto en todos los casos, sino únicamente al realizarse la operación en que ella misma consiste. Por el contrario, el estado de virtud puede también ser tenido aun cuando dicha operación no se verifique, en cuyo caso sigue siendo verdad que el hombre es perfecto en orden a su fin y en tanto que hombre.

Ningún agente se define por la vigencia o actualidad de su operación, sino por la potencia o capacidad de realizarla; ni es necesario, para llamarle respectivamente perfecto, que tal operación esté, de hecho, siendo por él realizada, sino que sea perfecta su potencia para llevarla a cabo. De esta manera, el hombre virtuoso, aun cuando no esté en acto de la operación en que consiste la humana felicidad, tiene cuanto es preciso para ser hombre perfecto y no tan sólo hombre, ya que es por definición virtuoso el hombre cuyas potencias operativas han alcanzado la correspondiente perfección.

Ni se puede decir que el que no es virtuoso esté en el mismo caso; porque quien carece de virtud, si bien, en tanto que hombre, tiene específica y abstractamente la capacidad de llegar a aquella plenitud o perfección de sus potencias, sin embargo, individual y realmente no la tiene; por lo que habrá, por tanto, que decir que lo que de hecho tiene es la potencia de esa perfección y no la perfección de esas potencias; y por lo mismo, aunque ambos puedan coincidir en no haber alcanzado aquel último ápice que es la felicidad, el virtuoso será ya perfecto como hombre, y al que no posea la virtud ni eso

siquiera se le podrá atribuir.

Todavía, no obstante, puede surgir otra dificultad en lo que toca a la consideración, anteriormente hecha, según la cual un agente es perfecto por la perfección de su potencia activa: porque hay pasajes en santo Tomás que, al menos en apariencia, se oponen a ello terminantemente y con una clara referencia al caso especial del hombre, que es, en definitiva, el que nos interesa en un estudio de la educación. Como, por otra parte, esos mismos pasajes atañen a la diferencia entre las virtudes morales y las intelectuales, de innegable importancia para el desarrollo de nuestro tema, la dificultad en cuestión tiene un título más para ser recogida y convenientemente analizada. En concreto, los pasajes aludidos son, entre otros esencialmente idénticos, los siguientes:

— «bueno o malo es llamado alguien no según la potencia, sino según el acto, como se sustenta en el libro noveno de los Metafísicos: es decir, no por ser capaz de obrar bien, sino porque obra bien; y de que el hombre sea perfecto según el entendimiento, lo que resulta es que es capaz de obrar bien, no que efectivamente lo haga. De este modo, quien posee el hábito de la gramática es capaz de hablar correctamente; mas para que hable correctamente es preciso que quiera. Pues el hábito es aquello según lo cual alguien obra cuando quiere, como dice el Comentarista en el tercero de los libros sobre el alma. Por donde se pone de manifiesto que la buena voluntad hace al hombre obrar bien según cualquier potencia o hábito obediente a la razón. Y por esto alguien es llamado, sin restricción, hombre bueno: por el hecho de tener una buena voluntad. En cambio, por tener un buen entendimiento no es llamado hombre bueno de una manera absoluta, sino relativa: por ejemplo, buen gramático, buen músico»[193];

— «como quiera que el bien en un sentido absoluto consiste en el acto y no en la potencia, y el acto último es operación o uso de cualquiera de las cosas poseídas, el bien absoluto del hombre se considera en la operación buena o en el buen uso de las cosas que se tienen. Mas como usamos de todas las cosas por la voluntad, resulta que por la buena voluntad, gracias a la cual el hombre usa bien las cosas que posee, se llama bueno al hombre; y por la mala, malo»[194].

— «según su naturaleza, el hombre es bueno de una manera relativa, no absolutamente. Ahora bien: para que algo sea absolutamente bueno, es preciso que sea totalmente perfecto; del mismo modo que para que algo sea absolutamente pulcro se requiere que en ninguna de sus partes haya deformidad o torpeza. Pero absoluta y totalmente se llama a alguien bueno por tener una buena voluntad, ya que por medio de la voluntad el hombre usa de las demás potencias. Y, por tanto, la voluntad buena hace al hombre absolutamente bueno; y de ahí que la virtud de la parte apetitiva, según la cual la voluntad se hace buena, es lo que hace absolutamente bueno a quien la tiene»[195].

Como se ve, el sentido de estos textos consiste en la primacía de las virtudes morales sobre las intelectuales. Si la voluntad no es buena, poco importa que lo sean otras potencias, ya que el uso de ellas depende de la voluntad; por lo que, en último término, el hombre es bueno de una manera absoluta —o sea, como hombre, como poseedor de esa facultad rectora—, si es buena su voluntad; y en el caso contrario no será bueno en tanto que hombre, sino por algún otro título o aspecto, compatible, sin duda, con la naturaleza humana, pero que no define a ésta íntegramente o que en definitiva le es accidental.

Pero afirmar la primacía de las virtudes morales es seguir hablando de virtudes y no, en cambio —al menos, de una manera inmediata—, de actos u operaciones. La referencia a éstos, que es, sin embargo, inequívoca en los dos primeros pasajes, deberá, pues, explicarse en función de esa otra directa referencia a la virtud moral. Pero antes de ello no estará de sobra confirmar, siquiera sea brevemente, que las virtudes morales, en su distinción y primacía respecto de las intelectuales, son lo que temáticamente trata santo Tomás al hablar del sentido absoluto de la bondad humana:

— «Según las virtudes morales, el hombre se dice bueno de una manera absoluta, y no según las virtudes intelectuales, por la razón de que el apetito mueve a las otras potencias a su acto»[196].

— «El hombre no es llamado bueno de una manera absoluta por ser en parte bueno, sino por serlo de una manera total: lo que, por cierto, ocurre por la bondad de la voluntad [...] Pero el que tiene bondad según otra potencia, no estando presupuesta la voluntad buena, se dice bueno en tanto que tiene buena vista, buen oído...»[197].

De estos dos pasajes, el primero menciona las virtudes morales de una manera explícita. Pero también es significativo el segundo, porque, al referirse a la bondad de la voluntad como distinta de la que conviene a otras potencias, subraya precisamente que de virtudes se trata, ya que bondad o perfección de una potencia es, por su esencia misma, la virtud, según ya se aclaró en el comienzo de este mismo capítulo.

En último término, es cierto que el hombre es bueno por actuar humanamente bien, y que esto acontece cuando su voluntad es buena. Pero no es menos cierto que por las virtudes morales se hace buena la humana voluntad; y estas virtudes, como en general toda virtud, pueden ser poseídas sin que a la vez se esté realizando la operación o el acto a que se ordenan. ¿Qué sentido, por tanto, tiene entonces la referencia a la operación, tal como antes ha sido consignada? ¿No puede ser tal vez que la virtud moral sea más perfecta como instrumento de operación, mientras que la virtud intelectual es, en ese sentido, menos eficaz, más indeterminada o imprecisa?

Así, en efecto, ocurre. No es que el poseedor de la virtud moral esté en todo momento realizando una operación buena. Para tener la virtud, no es preciso encontrarse a la vez en acto o ejercicio de la correspondiente operación. Pero siempre que actúa, lo hace bien —moralmente, se entiende— el poseedor de la virtud moral, ya que por ésta su voluntad es buena. Por el contrario, la virtud intelectual sólo confiere la capacidad de obrar bien; y como no afecta a la voluntad, sino al entendimiento, cabe que, aunque éste tenga esa *habilidad*, aquélla no se decida a usarlo, y sea, pues, deficiente la operación que en tales condiciones se realiza. Así, por ejemplo, el poseedor de una destreza técnica puede voluntariamente no usar de ella, y no por esto cabe ya decir que realmente carezca de la misma. Si obró mal porque quiso, y no por ignorancia, no podremos tacharle de torpeza. En cambio, el que procede moralmente mal es, por lo mismo, moralmente torpe, justo porque quiere obrar así; y hay que negarle entonces la posesión de la virtud moral, pues cuando ésta es tenida, la voluntad está bien inclinada, o, lo que es igual, inclinada ya al bien, determinada a él.

En este sentido hay, pues, una preeminencia de las virtudes morales sobre las intelectuales, que no consiste en la superioridad de los objetos o de las potencias de las primeras sobre los de las segundas —antes, por el contrario, desde este punto de vista es preciso afirmar resueltamente la mayor perfección de las virtudes intelectuales—, sino en la más perfecta posesión, por parte de la virtud moral, de la índole misma de virtud, esto es, de principio de acción u operación. A esta superioridad, digámoslo así, *dinámica*, se refiere santo Tomás en los dos textos siguientes:

— «Simplemente hablando, las virtudes intelectuales, que perfeccionan a la razón, son más nobles que las

morales, que perfeccionan al apetito. Pero si la virtud se considera en relación al acto, es más perfecta entonces la virtud moral, que perfecciona al apetito, al cual compete mover al acto a las demás potencias [...] y como la virtud se llama así en tanto que es principio de algún acto, puesto que es perfección de una potencia, síguese también que la índole de virtud conviene más a las virtudes morales que a las intelectuales; aunque las virtudes intelectuales son, simplemente hablando, hábitos más nobles»[198].

— «Puesto que el bien conviene de modo más congruente a la parte apetitiva que a la intelectiva, el nombre de virtud atañe de modo más conveniente y propio a las virtudes de la parte apetitiva que a las virtudes de la parte intelectiva; aunque las virtudes intelectivas sean más nobles que las virtudes morales»[199].

LA VIRTUD DE LA PRUDENCIA

El fin de la educación estriba, pues, de un modo principal, en las virtudes morales. Pero esto hay que entenderlo en todo su rigor. Y para ello, a su vez, hay que tener en cuenta lo que antes se ha dicho acerca de la superioridad dinámica o de eficacia de la virtud moral. En modo alguno se trata de rebajar la importancia de las virtudes intelectuales, que, como también se ha dicho antes, son más perfectas o nobles. Pero es el caso que no basta al hombre la mera posesión de la virtud intelectual. Es preciso, además, que use bien de ella. Y tal uso depende de la voluntad, a la que la virtud moral perfecciona, dándole la debida inclinación. Por consiguiente, sin excluir del fin de la educación a la virtud intelectual, lo que aquí se mantiene es la efectiva primacía de la virtud moral, por convenir a ésta, más rigurosa y originariamente que a aquélla, la índole de perfección dinámica u operativa, es decir, de virtud, ya que su posesión no da tan sólo la *facultad*, sino también el *uso* de la operación recta.

Con todo, para conocer exactamente el pensamiento de santo Tomás sobre este punto, es necesario recoger también una de sus más importantes enseñanzas sobre las relaciones entre la virtud intelectual y la virtud moral. Trátase, en concreto, del problema de si es posible la posesión separada de las mismas. ¿Puede haber virtud moral sin virtud intelectual? Y recíprocamente: ¿puede haber virtud intelectual sin virtud moral? A la primera pregunta responde santo Tomás afirmando que la virtud moral exige solamente dos virtudes intelectuales: el intelecto (como hábito natural de los primeros principios) y la prudencia:

— «La virtud moral puede existir sin algunas virtudes intelectuales, como la sabiduría, la ciencia y el arte, mas no sin el intelecto y la prudencia. Sin prudencia, en efecto, no puede darse la virtud moral, porque ésta es un hábito electivo, es decir, que determina la buena elección. Y para que la elección sea buena se requieren dos cosas: en primer lugar, que haya una debida intención del fin, y esto se hace por la virtud moral que inclina al apetito a un bien conveniente a la razón, que es el fin debido; en segundo lugar, que el hombre elija rectamente los medios, y ello no es posible sino por la razón que rectamente aconseja, juzga y preceptúa: lo cual pertenece a la prudencia y a las virtudes anejas a ella [...] de ahí que la virtud moral no pueda darse sin la prudencia. Y, en consecuencia, tampoco sin el intelecto, pues por medio de éste se conocen los principios naturalmente evidentes, tanto en las cosas especulativas como en las operativas»[200].

Y a su vez la respuesta a la segunda cuestión consiste en afirmar que, con excepción de la prudencia, todas las virtudes intelectuales se pueden dar sin las virtudes morales:

— «Las demás virtudes intelectuales pueden existir sin la virtud moral, pero la prudencia no puede darse sin

> ella. Esto se debe a que la prudencia es la recta razón de las cosas agibles, pero no sólo en general, sino también en particular [...] Respecto de los principios universales de las cosas agibles, el hombre está rectamente dispuesto por medio del intelecto natural de los principios, gracias al cual conoce que ningún mal debe hacerse, o también por alguna ciencia práctica. Pero esto no basta para discurrir rectamente acerca de lo particular. Pues a veces ocurre que este principio universal conocido por el intelecto o por la ciencia se destruye en lo particular por alguna pasión. Así, al que desea algún bien deleitable, si su concupiscencia se impone le parece que es bueno lo que él desea, aunque contradiga al juicio universal de la razón. Y así como el hombre se dispone a conformarse a los principios universales por medio del intelecto natural o por el hábito de la ciencia, del mismo modo es preciso, para que esté debidamente acondicionado respecto de los principios particulares de las cosas agibles, que se perfeccione por medio de algunos hábitos, gracias a los cuales se haga de algún modo connatural al hombre el juzgar rectamente sobre el fin; lo cual ocurre por la virtud moral: pues el virtuoso juzga rectamente sobre el fin de la virtud, ya que según es cada cual, así le parece el fin»[201].

Si se considera en su conjunto la doble respuesta de santo Tomás, aparece la virtud de la prudencia como el *punto de intersección* de las virtudes intelectuales y las morales. Ella misma participa, a la vez, de una y otra condición. Es virtud intelectual por su esencia, y virtud moral por su materia[202]. Pero surge un problema: ¿no es un círculo vicioso el hecho de que la prudencia suponga las virtudes morales y éstas, a su vez, supongan la prudencia? ¿Nos podemos quedar en esta situación, encubriéndola acaso con un vago ropaje literario, o hay que dar cuenta de ella de una manera lógica y rigurosa? «Cuando el reptil hace su rosca, jamás —dice J. Pieper— dejará de ser la cabeza el extremo que muerda y la cola el extremo mordido. El tanto-esto-como-aquello del círculo que se cierra en sí mismo no es otra cosa, en el fondo, que un sin-sentido, cómodo subterfugio de un pensamiento que carece de vigor y exactitud»[203].

La prudencia supone la recta inclinación de la voluntad. Difiere así de la técnica o arte, cuyo objetivo no lo es la bondad propia del agente humano, sino la de su obra[204]. Si la voluntad no está dispuesta al bien —se entiende, el bien moral, el que es bien para el hombre, no relativa, sino absolutamente—, la prudencia se torna imposible, pues la elección que se haga entonces de los medios para el fin que se quiere tendrá que ser radicalmente mala, ya que comienza por ser torpe el fin al que aquellos se orientan. Pero no basta con querer el bien; es preciso, además, *elegir bien* los medios para llevarlo a cabo. Y éste es el momento propio de la prudencia. Querer el bien, estar inclinado a él, es condición necesaria, pero no suficiente, de la acción virtuosa.

Por tanto, lo que hay entre la prudencia y las demás virtudes morales no es, en suma, otra cosa que un mutuo complementarse en orden a la práctica del bien. Las funciones, no obstante, son distintas. Con toda claridad cabe advertirlo si se distingue el plano de la intención del de la ejecución. La prudencia supone las restantes virtudes morales en lo que atañe a la intención del fin. Para obrar rectamente en sentido moral es preciso, ante todo, que se quiera el bien, esto es, que la voluntad esté inclinada a él. Y ése es el momento de la virtud moral distinta de la prudencia. Por consiguiente, es preciso decir que la prudencia alcanza de las otras virtudes morales el fin en que se funda y a cuyo servicio ella misma se pone. Pero a cambio de esto la prudencia confiere a esas otras virtudes la posibilidad de conseguir rectamente el mismo fin, verificando ella, por su parte, la debida elección de los medios.

No hay aquí ningún círculo. La justicia, la fortaleza y la templanza suministran el fin: la prudencia elige los medios correctos para su concreta ejecución; y de esta suerte, afirmar que ambas cosas son precisas equivale a decir que cada una necesita de la otra para la efectiva práctica del bien, mas no que se confundan sus oficios o que sea imposible discernir la índole propia de cada uno de ellos en la economía total de la virtud.

El fundamento de la acción humana virtuosa lo constituyen, pues, las virtudes morales propiamente dichas. La prudencia es, en cambio, la luz que hace posible orientar el impulso procedente de aquéllas. Sin la virtud moral, la prudencia es enteramente imposible; y sin la prudencia, la virtud moral puede existir, pero sólo de un modo incoativo, tan sumamente imperfecto, que más puede acarrear males que bienes:

> «la inclinación natural al bien de la virtud es un cierto comienzo de la virtud, pero no es la virtud perfecta. Pues tal inclinación, cuanto más perfecta, tanto más peligrosa puede ser si no va acompañada de la recta razón, gracias a la cual se hace la recta elección de las cosas que convienen al debido fin: como un caballo que corre, si es ciego, tanto más fuertemente choca y se lesiona, cuanto más velozmente corre. Y, por tanto, aunque la virtud moral no sea la razón recta, como Sócrates decía, sin embargo, no sólo es según la razón recta, en cuanto inclina a lo que es conforme a ella, como establecieron los platónicos, sino que también es preciso que sea con razón recta, como dice Aristóteles»[205].

Estas observaciones tienen un especial interés para la pedagogía y, naturalmente, para la filosofía de la educación. La voluntad y el entendimiento se ayudan y recaban mutuamente en el progresivo perfeccionamiento de nuestro ser. «Como actitud o posición fundamental de la voluntad que afirma el bien, la virtud moral es fundamento y condición previa de la prudencia. Pero la prudencia es el supuesto de la realización y acabamiento, conforme al aquí y al ahora, de esta actitud fundamental. Prudente puede ser sólo aquel que antes y a la par *ama* y *quiere* el bien: mas sólo aquel que de antemano es ya prudente puede *ejecutar* el bien. Pero como, a su vez, el amor del bien crece gracias a la acción, los fundamentos de la prudencia ganan en solidez y hondura cuanto más fecunda es ella»[206].

Resulta así plenamente acorde con la enseñanza de santo Tomás, y al mismo tiempo como un cierto resumen y emblema de la misma, el afirmar que el fin de la educación está centrado en la virtud de la prudencia. Como antes se dijo, ésta es, a la vez, virtud intelectual y virtud ética. Merced a ella, la voluntad y el entendimiento se compenetran dentro del organismo de la vida moral. Por consiguiente, no es preciso buscar en la pedagogía tomista un artificioso equilibrio y una armonía, más o menos vaga, de las virtudes intelectuales y las morales, como es uso y costumbre en ciertos recetarios pedagógicos. En la doctrina de santo Tomás es clara la primacía de la virtud moral sobre la puramente intelectual, en lo que concierne a la efectiva dirección de nuestra vida; pero la virtud moral necesita de la prudencia —que esencialmente es hábito del entendimiento —, primero, para constituirse ante todo como virtud y diferenciarse así de su simple germen o comienzo y, ulteriormente, para incrementar su perfección y alcanzar los más altos niveles. Formando la prudencia no se limita la educación a un sector más o menos importante, pero al fin y al cabo fragmentario, de la totalidad moral de nuestro ser. Educar la prudencia es lograr en el hombre el *status virtutis* de que habla santo Tomás, en la medida en que únicamente a través del desarrollo y perfeccionamiento de aquélla

puede lograrse que las semillas de la virtud moral, connaturales a nuestro ser, germinen y den fruto cada vez más granado y abundante.

Por último, es también decisivo observar que sólo la posesión de la prudencia hace posible al hombre la recta autonomía de su conducta: aquella emancipación por la que llega a regir por sí su propia vida, y merced a la cual se encuentra en condiciones de hacerse íntegramente responsable de ella. Todo esto guarda una profunda conexión con la idea pedagógica de la *madurez moral* y muestra al mismo tiempo la definitiva ineficacia de todo intento de reducir la formación ética al conocimiento de una casuística que en vano pretende archivar y prever las complejidades de la vida moral. «La educación y autoeducación, en orden a la emancipación moral, ha de tener su fundamento —dice J. Pieper— en la respectiva educación y autoeducación de la virtud de la prudencia, en la capacidad de ver objetivamente las realidades que conciernen a nuestras acciones y hacerlas normativas para el obrar, según su índole e importancia»[207].

Oponiendo la virtud de la prudencia a toda casuística, el mismo Pieper ha señalado, en las frases que siguen, uno de los aspectos principales de la teoría tomista de la educación: «La virtud de la prudencia es [...] —en tanto que facultad perfectiva de las decisiones acordes con la realidad— justamente la quintaesencia de la mayoría de edad ética (que, por supuesto, no excluye, sino incluye, la «docilidad»). Y la primacía de la prudencia sobre la justicia, la fortaleza y la templanza no significa otra cosa, sino que sin esa mayoría no podrá darse una vida ni un operar auténticamente morales»[208]. «La teoría clásico-cristiana sobre la primacía de la prudencia constituye en lo más íntimo de su estructura la refutación de todo conato moralista o casuista de construir y tutelar, en contra de las exigencias del ser, las decisiones del hombre. La primera de las virtudes cardinales no sólo es índice de la mayoría de edad moral, sino también, y cabalmente por ello, emblema de la libertad moral»[209].

[179] *Virtus significat principium motus vel actionis (Sum. Theol.*, I-II, q. 26, a. 2, ad 1).

Virtus nominat quoddam principium actonis (Sum. Theol., I-II, q. 41, a. 1, ad 1).

[180] *Virtus nominat quandam potentiae perfectionem. Uniuscuiusque enim perfectio praecipue consideratur in ordine ad suum finem; finis autem potentiae actus est, unde potentia dicitur esse perfecta, secundum quod determinatur ad suum actum. Sunt autem quaedam potentiae naturales activae; et ideo huiusmodi potentiae naturales secundum seipsas dicuntur virtutes. Potentiae autem rationales, quae sunt propriae hominis, non sunt determinatae ad unum, sed se habent indeterminate ad multa; determinantur autem ad actus per habitus (Sum. Theol.*, I-II, q. 55, a. 1).

[181] *Virtus ex impositione sui nominis significat complementum activae potentiae (Verit.*, q. 14, a. 3).

Virtus secundum sui nominis rationem, potentiae complementum designat; unde et vis dicitur, secundum quod res aliqua per potestatem completam quam habet, potest sequi suum impetum vel motum. Virtutes enim, secundum suum nomen, potestatis perfectionem demonstrans (Virt., a. 1).

[182] *Philosophus dicit quod virtus est dispositio perfecti ad optimum (Sum. Theol.*, II-II, q. 23, a. 7).

[183] *Secundum Philosophum, virtus est perfectio quaedam; et intelligitur esse potentiae ad cuius ultimum pertinet. Perfectio autem potentiae non attenditur in qualicumque operatione, sed in operatione quae habet aliquam magnitudinem vel difficultatem. Quaelibet enim potentia, quantumcumque imperfectam potest in aliquam operationem modicum et debilem. Et ideo ad rationem virtutis pertinet ut sit circa difficile et bonum (Sum. Theol.*, II-II, q. 129, a. 2).

[184] *Bonum dicit rationem perfecti (Sum. Theol.*, I, q. 5, a. 5); *ratio boni [...] consequitur esse secundum quod est aliquo modo perfectum; sic enim appetibile est (Sum. Theol.*, I, q. 16, a. 4); *ex hoc igitur unumquodque suam*

perfectionem appetit sicut proprium bonum (Cont. Gent., I, cap. 37); *bonitas enim uniuscuiusque est perfectio ipsius (Cont. Gent.*, I, cap. 40).

[185] *Id […] quo unumquodque bonum dicitur est propria virtus eius: nam virtus est uniuscuiusque quae bonum facit habentem et opus eius bonum reddit. Virtus autem est perfectio quaedam: tunc enim unumquodque perfectum dicimus quando attingit propriam virtutem (Cont. Gent., I, cap. 37).*

Cum virtus sit ultimum potentiae, ad quod quaelibet potentia se extendit ut faciat operationem, quod est operationem esse bonam; manifestum est quod virtus uniuscuiusque rei est per quam operationem bonam producit. Quia vero omnis res est propter suam operationem; unumquodque autem bonum est secundum quod bene se habet ad suum finem; oportet quod per virtutem propriam unaquaeque res sit bona, et bene operetur (Virt., a. 9).

También conviene recoger la advertencia de santo Tomás, según la cual la virtud no es sustantivamente buena, sino que vale sólo en el sentido de que por ella algo es bueno *(Sum. Theol.*, I-II, q. 56, a. 4, ad 1; *Virt.*, a. 2, ad 1).

[186] *Duplex est rei perfectio: prima et secunda. Prima quidem perfectio est, secundum quod res in sua substantia est perfecta […] Perfectio autem secunda est finis autem vel est operatio, sicut finis citharistae est citharizare, vel est aliquid ad quod per operationem pervenitur; sicut finis aedificatoris est domus, quam aedificando facit. Prima autem perfectio est causa secundae: quia forma est principium operationis (Sum. Theol.*, I, q. 73, a. 1).

Duplex est autem rei perfectio, prima et secunda: prima quidem rei perfectio consistit in ipsa forma, ex qua speciem sortitur; secunda vero perfectio consistit in operatione rei, per quam res aliqualiter suum finem attingit (Sum.Theol., II, q. 21, a. 2).

Duplex est perfectio; scilicet, prima et secunda: prima perfectio est forma uniuscuiusque, per quam habet esse: unde ab ea nulla res destituitur dum manet. Secunda perfectio est operatio, quae est finis rei, vel propter quod ad finem devenitur, et hac perfectione interdum res destituitur (Pot., q. 1, a. 10, ad 9).

Est autem duplex perfectio. Prima scilicet, quae est ipsum esse rei; secunda vero est eius operatio: et haec est maior quam prima. Illud ergo dicitur simpliciter perfectum quod pertingit ad perfectam sui operationem, quae est secunda eius perfectio (Epist. ad Gal., V, lect. 6, n. 332).

[187] *Perfectio […] alicuius rei triplex est. Primo quidem, secundum quod in suo esse constituitur. Secundo vero, prout ei aliqua accidentia superadduntur ad suam perfectam operationem necessaria. Tertia vero perfectio alicuius est per hoc quod aliquid aliud attingit sicut finem (Sum. Theol.*, I, q. 6, a. 3).

[188] Cf. C. L. da Silva, *op. cit.*, p. 230.

[189] *Sum. Theol.*, I, q. 77, a. 6.

[190] *Sum. Theol.*, I-II, q. 55, a. 1.

[191] *Virtutes operativae quae in rebus inveniuntur frustra essent rebus attributae, si per eas nihil operarentur; quinimo, omnes res creatae viderentur quodammodo esse frustra, si propria operatione destituerentur; cum omnes res sint propter suam operationem. Semper enim imperfectum est propter perfectius. Sicut igitur materia est propter formam; ita forma, quae est actus primus, est propter suam operationem, quae est actus secundus; et sic operatio est finis rei (Sum. Theol.*, I, q. 105, a. 5).

[192] *Est autem summum bonum hominis felicitas, quae est ultimus finis eius: quandoque aliquid est huic fini propiinquius, tanto praeeminet inter hominis bonum. Huic autem propinquissimum est virtus, et si quid est aliud quod ad bonam operationem hominem proficiat, qua pervenitur ad beatitudinem […] Erit igitur maxima poena hominem a beatitudinem excludi. Post hanc autem, virtute privari, et perfectione quacumque naturalium virtutum animae ad bene agendum (Cont. Gent.*, III. cap. 141).

[193] *Bonus vel malus dicitur aliquis non secundum potentiam, sed secundum actum, ut habetur in nono Metaphysicorum: id est, non ex hoc quod est potens bene operari, sed ex hoc quod bene operatur: ex hoc autem quod homo est perfectus secundum intellectum fit homo potens bene operari, non autem bene operatur; sicut ille qui habet habitum grammaticae, ex hoc ipso est potens bene loqui congrue; sed ad hoc quod congrue loquatur, requiritur quod hoc velit. Quia habitus est quo quis agit cum voluerit, ut dicit Commentator in tertio de anima. Unde patet quod bona voluntas facit hominem bene operari, secundum quamcumque potentiam vel habitum rationi obedientem. Et ideo aliquis dicitur simpliciter bonus homo ex hoc, quod habet bonam voluntatem. Ex hoc, quod habet bonum intellectum non dicitur bonus homo simpliciter, sed secundum quid: puta bonus grammaticus, vel bonus musicus (Ethicor.*, III, lect. 6).

[194] *Cum bonum simpliciter consistat in actu et non in potentia, ultimus autem actus est operatio vel usus quarumcumque rerum habitarum; bonum hominis simpliciter consideratur in bona operatione, vel bono usu rerum habitarum. Utimur autem rebus omnibus per voluntatem. Unde ex bona voluntate, qua homo bene utitur rebus habitis, dicitur homo bonus; et ex mala malus (Sum. Theol.*, I, q. 28, a. 6).

[195] *Homo secundum naturam suam est bonus secundum quid, non autem simpliciter. Ad hoc autem quod aliquid sit bonum simpliciter, requiritur quod sit totaliter perfectum, sicut ad hoc quod sit pulchrum simpliciter requiritur quod in nulla parte sit aliqua deformitas vel turpitudo. Simpliciter autem et totaliter bonus dicitur aliquis ex hoc quod habet voluntatem bonam, quia per voluntatem homo utitur omnibus aliis potentiis. Et ideo bona voluntas facit hominem bonum simpliciter; et propter hoc virtus appetitivae partis secundum quam voluntas fit bona, est quae simpliciter bonum facit habentem (Virt.*, a. 9, ad 16).

[196] *Secundum virtutes morales dicitur homo bonus simpliciter, et non secundum intellectuales virtutes, ea ratione qua appetitus movet alias potentias ad sumum actum (Sum. Theol.*, I-II, q. 66, a. 3, ad 2).

[197] *Homo non dicitur bonus simpliciter ex eo quod est in parte bonus, sed ex eo quod secundum totum est bonus: quod quidem contingit per bonitatem voluntatis […] Ille autem qui habet bonitatem secundum aliquam potentiam, non praesupposita bona voluntate, dicitur bonus secundum quod habet bonum visum vel auditum […] (Virt.*, a. 7, ad 2).

[198] *Simpliciter loquendo, virtutes intellectuales, quae perficiunt rationem, sunt nobiliores quam morales, quae perficiunt appetitum. Sed si consideretur virtus in ordine ad actum, sic virtus moralis, quae perficit appetitum, cuius est movere alias potentias ad actum […], nobilior est. Et quia virtus dicitur ex eo, quod est principium alicuius actus, cum sit perfectio potentiae, sequitur etiam quod ratio virtutis magis competat virtutibus moralibus quam virtutibus intelectualibus, quamvis virtutes intelectuales sint nobiliores habitus simpliciter (Sum. Theol.*, I-II, q. 66, a. 3).

[199] *Quia bonum magis congrue competit parti appetitivae quam intellectivae, propter hoc, nomen virtutis convenientius et magis proprie competit virtutibus appetitivae partis quam virtutibus intellectivae; licet virtutes intellectivae sint nobiliores perfectiones quam virtutes morales […] (Virt.*, a. 12).

[200] *Virtus moralis potest quidem esse sine quibusdam intellectualibus virtutibus sicut sine sapientia, scientia et arte; non autem potest esse sine intellectu et prudentia. Sine prudentia quidem esse non potest moralis virtus, quia moralis virtus est habitus electivus, id est, facientem bonam electionem. Ad hoc autem quod electio sit bona, duo requiruntur: primo ut sit debita intentio finis; et hoc fit per virtutem moralem, quae vim appetitivam inclinat ad bonum conveniens rationi, quod est finis debitus; secundo, ut homo recte accipiat ea quae sunt ad finem, et hoc non potest esse nisi per rationem recte consiliantem, iudicantem et praecipientem; quod pertinet ad prudentiam et ad virtutes ei annexas […] Unde virtus moralis sine prudentia esse non potest. Et per consequens nec sine intellectu; per intellectum enim cognoscuntur principia naturaliter nota tam in speculativis quam in operativis (Sum. Theol.*, I-II, q. 58, a. 4).

[201] *Aliae virtutes intellectuales sine virtute morali esse possunt; sed prudentia sine virtute morali esse non potest. Cuius ratio est, quia prudentia est recta ratio agibilium, non autem solum in universali, sed etiam in particulari […] Circa principia quidem universalia agibilium homo recte se habet per naturalem intellectum principiorum, per quem homo cognoscit quod nullum malum est agendum, vel etiam per aliquam scientiam practicam. Sed hoc non sufficit ad recte ratiocinandum circa particularia. Contingit enim quandoque quod huiusmodi universale principium cognitum per intellectum vel scientiam corrumpitur in particulari per aliquam passionem; sicut concupiscenti, quando concupiscentia vincit, videtur hoc esse bonum quod concupiscit, licet sit contra universale principium rationis. Et ideo sicut homo disponitur ad recte se habendum circa principia univeralia per intellectum naturalem vel per habitum scientiae; ita ad hoc quod recte se habeat circa principia particularia agibilium, quae sunt fines, oportet quod perficiatur per aliquos habitus, secundum quos fiat quodammodo homini connaturale recte iudicare de fine; et hoc fit per virtutem moralem: virtuosus enim recte iudicat de fine virtutis, quia qualis unusquisque est, talis finis videtur ei […] (Sum. Theol.*, I-II, q. 58, a. 5).

[202] *Prudentia secundum essentiam suam est intellectualis virtus; sed secundum materiam convenit cum virtutibus moralibus; est enim recta ratio agibilium (Sum.Theol.*, I-II, q. 58, a. 3, ad 1).

[203] Cf. J. Pieper: *La prudencia*, Rialp, Madrid, 1957, p. 124.

[204] *Ad prudentiam requiritur moralis virtus, per quam fit appetitus rectus. Bonum autem artificialium non est bonum appetitus humani, sed bonum ipsorum operum artificialium; et ideo ars non praesupponit appetitum rectum. Et inde est quod magis laudatur artifex qui peccat volens, quam si peccat nolens; magis autem contra prudentiam est quod aliquis peccet volens quam nolens, quia rectitudo voluntatis est de ratione prudentiae; non autem de ratione artis (Sum. Theol.*, I-II, q. 57, a. 4).

[205] *Naturalis inclinario ad bonum virtutis est quaedam inchoatio virtutis, non autem est virtus perfecta. Huiusmodi enim inclinatio quanto est perfectior, tanto est periculosior, nisi recta ratio adiungatur, per quam fiat recta electio eorum quae conveniunt ad debitum finem; sicut equus currens, si sit caecus, tanto fortius impingit et laeditur, quanto fortius currit. Et ideo, etsi virtus non sit ratio recta, ut Socrates dicebat, non tamen solum est secundum rationem rectam, in quantum inclinat ad id quod est secundum rationem rectam, ut Platonici posuerum, sed etiam oportet quod sit cum ratione recta, ut Aristoteles dicit (Sum. Theol.*, I-II, q. 58, a. 4, ad 3).

[206] Cf. J. Pieper, *op. cit.*, p. 127.
[207] Cf. J. Pieper, *op. cit.*, pp. 25-26.
[208] Cf. J. Pieper, *op. cit.*, p. 121.
[209] Cf. J. Pieper, *op. cit.*, p. 122.

TERCERA PARTE

TEORÍA DEL PROCESO FORMATIVO

I. Padres y gobernantes

AGENTES NATURALES PRINCIPALES DE LA FORMACIÓN HUMANA

Todo el sentido del presente capítulo se resume en la tesis de que los padres y los gobernantes son los agentes naturales principales de la formación de la personalidad humana. Tal es también, considerado en su conjunto, el pensamiento de santo Tomás sobre el tema. Pero este pensamiento, que hay que analizar y comprender a través de sus rasgos esenciales e incluso en algunos pormenores muy significativos, no aparece en el Santo expuesto en una forma breve y taxativa. No hay, en efecto, un solo texto de santo Tomás en el que expresamente se haga la afirmación de que los padres y los gobernantes son los factores naturales principales de la formación o educación de la personalidad humana. Mantener esta tesis de conjunto, atribuyéndola a santo Tomás, sólo es posible como consecuencia de una integración de las tesis parciales que él mismo sostiene a lo largo de toda su obra.

La dispersión de la doctrina tomista acerca de este punto no es un caso aislado. Esta doctrina, en su referencia a la educación, es toda ella dispersa, y siempre se requiere una unificación de sus elementos, aislados por el hecho de no haber estudiado santo Tomás la educación de una manera temática, sino únicamente al hilo de otros asuntos más o menos afines. De ahí que haya también siempre el riesgo de combinar de una manera forzada o excesivamente artificiosa los materiales que santo Tomás nos brinda para la síntesis de su pensamiento educativo. En el punto que ahora se examina, y para evitar en lo posible ese riesgo, se parte aquí del criterio de establecer unas *distinciones básicas*, tomadas en préstamo a la misma filosofía tomista, y que nos van a permitir, como veremos, una cierta ordenación de los materiales con los que en este capítulo había necesariamente que contar.

De esas distinciones, la más radical es la que existe entre la Causa Primera y las causas segundas. El tratamiento filosófico completo de ésta, como de cualquier otra cuestión, tiene naturalmente que acabar por referirse a la Primera Causa, de la que fluye o procede la causalidad de todas las demás. El problema de la causa eficiente de la educación no puede hacer una figura aparte en esta regla, que no admite excepciones. Pero además —como oportunamente podrá comprobarse en el estudio de la causalidad del maestro—, santo Tomás se ocupa de una manera concreta del Primer Agente de la actividad educativa por razones no sólo sistemáticas, sino también polémicas y de confrontación y aclaración de sus propias ideas.

Con todo, hay que tener en cuenta en este asunto algo a lo que se aludió en el examen de la finalidad de la educación. La Causa Primera —tanto si se la mira desde el punto de vista teleológico, como si se la toma en el orden de la eficiencia— es una causa

enteramente universal, que rige a todos los seres y no únicamente a la actividad educativa. Si lo que se aborda es esta última en su más específica y peculiar fisonomía —tal es precisamente nuestro caso—, hay que atenerse al estudio de su *causa propia*. En este sentido es en el que aquí se mantiene la tesis de que los padres y los gobernantes son los agentes naturales principales de la formación de la personalidad humana.

La expresión *agentes naturales* puede entenderse de muy distintas formas. La que nos importa para el caso es la que los toma en el sentido de las causas segundas, a diferencia de la Causa Primera, que más que un agente simplemente natural, o físico, es un factor al que con todo rigor hay que llamar *metafísico*, porque trasciende las causalidades específicamente determinadas, constituyendo la razón de ser de todas ellas, es decir, la causa que hace que causen. De su eficacia omnímoda y absoluta procede la que los padres y los gobernantes tienen, no sólo en la educación, sino en cualquiera otra de sus actividades. Ahora bien: lo que aquí exactamente nos importa es que en el orden de las causas segundas los padres y los gobernantes son agentes naturales de la formación humana, precisamente como titulares natos de la solicitud educativa. Padre y Gobernante en grado máximo —o, mejor dicho, fuera de todo grado y medida y, por tanto, de un modo metafísicamente radical e incondicionado—, Dios es el Supremo Agente de la educación. Pero también lo es, en ese mismo sentido, de la generación, y de cualquier actividad y ser. En cambio, de una manera condicionada y, por lo mismo, esencialmente dependiente, el padre y el gobernante humanos son los titulares o portadores natos de la solicitud educativa, a la vez que los agentes *específicos* de su realización, como causas segundas que presuponen una Primera Causa.

Y conviene también reparar en que los padres y los gobernantes no sólo se nos van a aparecer como los agentes naturales de la actividad educativa, sino, además, como sus agentes naturales *principales*. El término *principal* no ha de entenderse aquí en el solo sentido de la importancia o rango sobresaliente que en la formación de la personalidad humana corresponde, en efecto, a los padres y a los gobernantes. Éstos son agentes naturales principales en el concreto sentido de que constituyen el *principio* de la actividad educativa, su origen natural fundamental, dentro del plano de la causalidad creada. Las ideas de principio y origen deben ser entendidas, dentro de este plano, en su sentido más radical y amplio. Hemos de ver, por tanto, que no sólo los padres y los gobernantes educan. De una manera inmediata, los agentes concretos de la educación pueden serlo otros hombres a los que no pertenece, respecto del educando, ni la condición de progenitores suyos, ni la de directivos de la sociedad en que viven. Pero el impulso inicial, la moción primordial y originaria de la actividad educativa, sólo es reconocida por santo Tomás a los padres y a los gobernantes, de acuerdo —como habrá de comprobarse— con la naturaleza de la vida humana, o sea, con las condiciones y estructuras esenciales en que el hombre viene a la existencia y se mantiene en ella, desarrollándola en un ámbito social.

Por último, es igualmente importante advertir que los aspectos *ético* y *natural* de la cuestión aparecen en santo Tomás entrecruzados. Agentes naturales principales de la formación humana *deben serlo* los mismos que lo *son* por virtud de la naturaleza de las

cosas. El padre y el gobernante deben educar, precisamente porque son lo que son. Dicho de otra manera: para desentenderse de sus obligaciones formativas, padres y gobernantes tienen que proceder de un modo antinatural: contrariando su naturaleza de padres y gobernantes.

El desarrollo completo de esta idea habrá que hacerlo luego. Por ahora, basta con señalar que lo que hace posible que un padre o un gobernante desatiendan su natural deber educativo no es, evidentemente, otra cosa que el libre albedrío humano, el cual, en este caso como en todos, tiene la posibilidad de traicionar las exigencias connaturales de su poseedor. Por muy natural que sea, todo deber es algo que puede no ser cumplido, ya que supone la libertad de su realización. Pero el hecho de que quepa no cumplirlo no hace que un deber deje de ser natural. El sujeto provisto de eso que se denomina el libre albedrío humano tiene también una naturaleza específica —la propia de todo hombre— y otra individual —que es la de cada uno—, y, en consonancia con ellas, unas exigencias —específicas e individuales— que libremente puede cumplir u omitir, pero que sólo cuando su poseedor se atiene a ellas nos permiten decir que éste se ha comportado de un modo enteramente natural: adecuado, conforme, a la totalidad de su naturaleza, que no se reduce al simple hecho del libre albedrío humano.

Estas aclaraciones de la idea del *deber natural*, que en nuestro caso han de referirse, de una manera directa, a la obligación educativa de los padres y de los gobernantes, exceden el objeto de la presente investigación. Con todo, era conveniente hacerlas para entender en su verdadero significado el pensamiento de santo Tomás acerca de los agentes naturales principales de la formación humana, dado el hecho del entrecruzamiento, que antes se señaló, de los aspectos ético y natural del tema. Y lo mismo que se ha dicho del deber es preciso afirmarlo del derecho. El que los padres y los gobernantes tienen, respectivamente, con los hijos y los súbditos, en materia de formación, no es un simple derecho positivo, sino un auténtico derecho natural. También hemos de verlo en su momento con la amplitud que la cuestión requiere. Sin embargo, no está de sobra el llamar previamente la atención sobre este punto, para evitar que el uso de la expresión *agentes naturales* pueda dar ocasión a un modo puramente positivo de entender la eficiencia de los padres y de los gobernantes en la tarea de la formación humana. Tal modo simplemente positivo de concebir la mencionada eficiencia sería el que por principio estuviese ceñido a la afirmación de que los padres y los gobernantes vienen a ser, de hecho, los más frecuentes o, si se quiere, los más eficaces agentes formativos.

Sin negar ese hecho, la tesis que en el presente capítulo se desarrolla tiene un alcance distinto. La afirmación de que los padres y los gobernantes son los agentes naturales principales de la formación humana quiere decir, ante todo, que es a ellos a quienes radicalmente incumben los deberes y los derechos naturales de la actividad educativa. La omisión de estos deberes naturales y la violencia opuesta al ejercicio de los derechos correspondientes no son, por tanto, simples hechos neutros desde un punto de vista moral, sino —claro está que en la medida en que se hagan de una manera libre cosas éticamente reprobables, antinaturales o anormales en un sentido distinto del puramente

estadístico que estas mismas palabras pueden poseer.

LA EDUCACIÓN DE LOS HIJOS COMO TENDENCIA Y COMO OBLIGACIÓN DE LOS PADRES

De los elementos que intervienen en la definición de la actividad educativa —definición que hay que tener en cuenta para el mejor esclarecimiento del asunto que ahora nos ocupa—, el único que nos sirve es la noción de *prole*. De un modo correlativo, esta idea nos lleva inmediatamente a la del *padre*, en la misma medida en que el efecto nos traslada al agente o causa activa. El hombre en su condición de padre se comporta como causa eficiente de la prole, es decir, como causa eficiente del hombre en su objetiva condición de hijo. Y si la educación es, como ya advertíamos en el análisis de su definición, una forma o especie de complemento de la actividad procreadora, se hace ya presumible que el agente de ésta deba serlo también de la actividad educativa. En dicha definición la formación de la prole se nos aparecía, expresamente, como algo que afecta al hombre en tanto que hijo y, en consecuencia, como una realidad específicamente dependiente de la potencia de los progenitores.

De una manera explícita, santo Tomás considera la educación como algo que el padre da al hijo, e incluso emplea la palabra *causa* para significar el oficio del padre no sólo en la procreación, sino también en la educación. A los textos citados en el capítulo primero de la primera parte de este libro[210] pueden añadirse otros en confirmación de lo dicho. Quedémonos con éste:

> «primaria y principalmente la causa del débito se encuentra en Dios, que es el primer principio de todos nuestros bienes. Sin embargo, de un modo secundario se halla en el padre, por ser éste el principio próximo de nuestra generación y educación»[211].

Este texto contiene una noción del padre como causa eficiente de la educación, y justamente bajo el mismo título, y no por otro distinto, en que también lo es de la generación o procreación; por tanto, como principio próximo, o, lo que es igual, como la causa propia y específica, a diferencia del principio primero o causa universal de nuestros bienes, que no es sino Dios. La misma diferencia entre el padre como principio próximo o específico y Dios como principio universal y remoto se halla en este pasaje:

> «el padre carnal participa particularmente de la naturaleza de principio, que se da en Dios de una manera universal»[212].

Todo ello nos certifica de que en el pensamiento de santo Tomás el padre es considerado como causa eficiente de la educación. Pero lo que estos pasajes no nos muestran es la razón en que santo Tomás se apoya para pensar así. El simple hecho de que la educación constituya realmente un complemento de la generación hace ya presumible —como antes se observó— que sea una y la misma la causa eficiente de ambas. Pero, por otra parte, la educación es un complemento *heterogéneo* de la generación. El plano en el que se mueve es distinto del de ésta. Por consiguiente, se

podría pensar que el agente de la actividad educativa hubiera, incluso por naturaleza, de ser otro que el de la operación procreadora.

Lo que los textos hasta aquí recogidos nos garantizan no impide la posibilidad de que el agente de la educación sea distinto del padre. Pero veamos una afirmación de santo Tomás, que ya fue examinada en el capítulo en que se hizo el análisis semántico del término *educación*, y sobre la cual conviene ahora volver por ser especialmente significativa para el tema que estamos discutiendo:

> «el que hace de padrino toma sobre sí el oficio de pedagogo, y se obliga por ello a cuidar del ahijado, si la necesidad lo requiere, como en el tiempo y lugar en que los bautizados se nutren entre infieles. Pero donde se nutren entre católicos cristianos puede muy bien excusarse de este cuidado, presumiendo que sean diligentemente instruidos por sus padres»[213].

Es patente el sentido de este texto para el problema de la causa eficiente de la educación. *Lo natural* es que la educación la realicen los padres (aun en el caso, y tal es, en concreto, el que hace de materia del pasaje, de que se trate de la formación en la vida sobrenatural); y la excepción, que eduque otra persona, cuando las circunstancias lo requieran. Mas eso que, para decirlo brevemente, hemos llamado aquí lo natural, en el sentido más vulgar de la expresión, tiene un *supuesto* y, al mismo tiempo, lleva también consigo una *exigencia*. El supuesto no es otro que el de la capacidad —en este caso, del padre— para la tarea educativa; y la exigencia, tratándose de un ser libre, es el deber moral de asumir el oficio de educador, que pertenece al padre en la misma medida en que es capaz de ello.

Ni la capacidad ni el deber en cuestión pueden negarse al padre si se le reconoce una *tendencia o inclinación natural* al perfeccionamiento de la prole. Esta tendencia a completar y coronar su obra es asignada al padre por santo Tomás en un pasaje que, por otras razones, también hubo que citar anteriormente:

> «el matrimonio está principalmente establecido para el bien de la prole, que consiste no sólo en engendrarla, para lo cual no es necesario el matrimonio, sino además en promoverla al estado perfecto, porque todas las cosas tienden a llevar sus efectos a la perfección»[214].

En la última frase de este texto se halla la razón más general por la que el padre puede y debe ser considerado como agente de la actividad educativa: *porque todo ser tiende a llevar su efecto a la perfección*. El efecto del padre es la prole, y el perfeccionamiento de ésta su misma educación. En consecuencia, el padre no sólo engendra al hijo, sino que tiende por naturaleza a perfeccionarlo o educarlo, si es verdad que todos los agentes tienden naturalmente a llevar sus efectos a la perfección. Este mismo principio, según el cual el agente tiene una tendencia natural a lograr que su efecto sea perfecto, lo encontramos también en otro pasaje que se refiere al tema de la educación considerada como fin del matrimonio. La única diferencia es que en esta ocasión el principio no aparece formulado en toda su generalidad, sino que es aplicado a nuestro asunto de una manera estricta:

> «la naturaleza no tiende solamente al ser de la prole, sino a su ser perfecto, para lo cual el matrimonio es necesario»[215].

Lo mismo en éste que en el texto anterior, el principio de la tendencia natural a la perfección del efecto es simplemente afirmado por santo Tomás, sin acompañamiento de prueba o explicación alguna. Se comprende, no obstante, que así ocurra. Sería contradictoria una tendencia o inclinación natural que no estuviera naturalmente ordenada a la terminación o plenitud del objeto que representa su término. Lo que puede, sin embargo, ocurrir es una de estas dos cosas: 1.ª) que algún factor distinto de la naturaleza del sujeto de esa misma tendencia impida, por completo o parcialmente, el ejercicio de ésta; 2.ª) que ese mismo ejercicio haya de realizarse de un modo sucesivo y bajo condiciones que le fuercen a un cierto espaciamiento en la adquisición, por parte de su objeto, de las determinaciones que a éste son precisas para actuar enteramente de acuerdo con su ser.

La intervención de la libertad puede oponerse a la tendencia natural del padre al perfeccionamiento de la prole. Pero precisamente por ser libre, el padre es el sujeto de una necesidad ética, fundamentada en su propia naturaleza de padre. Podrá cumplir o no cumplir su deber; pero está moralmente obligado a llevarlo a la práctica, en cuanto las circunstancias lo permitan, y sin que en ningún caso le sea lícito desentenderse de él completamente. Haciendo la enumeración de los preceptos de la ley natural[216], santo Tomás incluye expresamente entre ellos el de la educación de los hijos por sus padres; y lo hace, por cierto, basándose en el hecho de la tendencia o inclinación natural de que se trata. En general, los preceptos de la ley natural se siguen, en su existencia y en su orden, de las correspondientes inclinaciones naturales:

> «todo aquello a lo que el hombre tiene una inclinación natural lo capta naturalmente la razón como algo que es bueno y que, por tanto, ha de ser puesto en obra; y lo que se le opone es aprehendido como malo y vitando. Así, pues, el orden de los preceptos de la ley natural es conforme al orden de las inclinaciones naturales»[217].

Y tras haberse referido al deber de conservar la existencia y de impedir, por tanto, lo que a ella se opone —precepto que se sigue de la inclinación a mantenerse en el ser, que la naturaleza humana comporta, como toda naturaleza o sustancia—, afirma santo Tomás:

> «en segundo lugar, hay en el hombre una inclinación a algunas cosas más determinadas según la naturaleza que comparte con los demás animales; y según esto se dice que pertenece a la ley natural aquello que la naturaleza enseñó a todos los animales, como la unión carnal del macho y de la hembra, y la educación de los hijos, y otras semejantes»[218].

La inclinación natural a la educación de los hijos no atañe al padre en tanto que sustancia, ni en su específica condición de racional, sino por el título genérico que le es común con todos los animales. Como sustancia, tiende únicamente a mantenerse en el ser. Esta natural inclinación a conservar la existencia no es privativa de ningún tipo o especie particular de sustancia. Se trata de algo que pertenece y corresponde a todas, lo mismo a las que poseen la vida sensitiva, que a las que carecen de ella. Lo que ya es propio de los animales es la tendencia o inclinación natural a la educación de la prole, al perfeccionamiento de los hijos (dando aquí a las palabras *educación* y *perfeccionamiento* el sentido de un complemento suficiente de la generación o

procreación, que naturalmente no es el mismo en el caso del hombre que en el del animal irracional).

El factor específico del hombre, la racionalidad, no interviene de un modo constitutivo en esta inclinación. Lo que hace es transferirla y elevarla desde el fondo biológico del instinto hasta el plano moral de los deberes u obligaciones y, por lo mismo, de los respectivos derechos. Es claro que ni el deber de educar a los hijos, ni ninguna otra especie de obligación, pueden corresponder al hombre únicamente por ser un animal. Sin el libre albedrío no hay determinaciones éticas. Pero una cosa es el deber de educar, y otra, la inclinación correspondiente.

El deber en cuestión es propio y específico del hombre. Supone la libertad, y no de cualquier modo, sino en la forma en que la tiene el hombre: como propiedad de una voluntad que sigue a un entendimiento discursivo. Por el contrario, la inclinación natural a la educación de los hijos es previa al libre albedrío e independiente de él. Aun en el mismo hombre está ya inscrita en los senos biológicos del instinto, y de ahí que pueda subsistir hasta en el caso de que una libre determinación se le sobreponga, impidiendo, de hecho, su ejercicio. Cuando esto ocurre, el lenguaje común se vale de una expresión muy gráfica. Habla, en efecto, del *padre desnaturalizado*, con lo que da a entender que se trata de un hombre que no se comporta con sus hijos como la naturaleza pide que lo haga, sino que, al oponerse con su libertad a ella, se rebaja, por propia decisión, a un nivel inferior al de los animales carentes de entendimiento. Este comportamiento, peor, como se suele decir, que el de los animales, es posible porque la libertad humana no está unívocamente ceñida a las inclinaciones o tendencias de nuestra naturaleza. Podemos traicionarlas, y también, libremente, las podemos seguir. Tal es la causa de que para el hombre el cumplimiento de la *ley natural* —que no hay que confundir con el sentido de estos mismos términos en las ciencias meramente positivas— constituya un deber y no un puro hecho dado, o un efecto objetivamente previsible, al menos dentro de una estadística normalidad.

EL DERECHO DE LOS PADRES A LA EDUCACIÓN DE LOS HIJOS

Desde el punto de vista del simple historiador, lo que ante todo habría que decir de la doctrina de santo Tomás sobre este punto es que no lo ha abordado de una manera expresa y propiamente dicha, en ninguna ocasión. El derecho paterno a la educación de la prole, no ya como distinto, sino como previo también al que el Estado tiene en materia de formación y de enseñanza, no se pone realmente en tela de juicio, ni en la época, ni tampoco en el modo o estilo de pensamiento a que santo Tomás pertenece. Estrictamente hablando, el problema se viene a plantear, con toda su agudeza y en la forma en que hoy lo conocemos, a partir del momento en que la mentalidad socialista atribuye al poder estatal una función que invade los recintos tradicionalmente reservados a la vida de la familia e incluso al personal e íntimo de cada hombre.

Naturalmente, ello no quiere decir que antes de la época moderna no haya habido

doctrinas más o menos audaces en la interpretación de la función del Estado y, concretamente, en la del alcance del mismo en materia de educación. El caso de Platón puede, aunque con ciertas reservas —es sabido que el *comunismo* de Platón se restringe a la clase de los guardianes de la ciudad—, valer como el más típico. Pero ni la misma *República* platónica llegó nunca a gozar de la vigencia o aceptación social indispensables para que hubieran de tomarse en serio las ideas que en ella se contienen sobre la intervención del Estado en la educación. Aunque santo Tomás conoció estas ideas a través de su versión aristotélica[219], no se puede afirmar que le hayan servido para plantearse y estudiar a fondo el problema del derecho antecedente de los padres en la educación de la prole. Más aún: estrechamente ajustado al comentario de la crítica aristotélica a Platón, santo Tomás no llega a discutir, desde el punto de vista del derecho natural, la teoría *socrática* de la comunidad de los hijos. Se limita, lo mismo que Aristóteles, al enjuiciamiento puramente técnico del alcance de esta comunidad a los efectos de la unidad civil, y fundamentándose en el hecho de que los hombres quieren y procuran más lo propio que lo común, llega a la conclusión de que la ley socrática del régimen comunitario de hijos y mujeres es, para la ciudad, más nociva que útil[220].

En el escrupuloso comentario de santo Tomás a la crítica aristotélica a Platón aparecen, junto al ya consignado, otros argumentos que sería prolijo enumerar. Ninguno de ellos aborda la cuestión del derecho del padre a la educación de los hijos. El investigador que al ocuparse de los orígenes históricos de este problema acude, lógicamente, al comentario de santo Tomás a los escritos políticos de Aristóteles, no puede por menos de sorprenderse ante la completa ausencia de un planteamiento estrictamente *iusnaturalista*. Esta ausencia, no obstante, se explica formalmente por el hecho —que ya se ha señalado— del atenimiento riguroso al texto aristotélico y porque, a su vez, lo que el propio Aristóteles estudia en el presente caso es el tema, tan grato a Platón, de la unidad de la sociedad civil, y no el de la formación o educación de los hijos, ni, por tanto, tampoco el de las atribuciones de los padres. Hay que reconocer, de todas formas, que para ocuparse del problema que ahora examinamos la ocasión no era mala. Pero como aquí no se trata de elucubrar sobre posibilidades, sino de basarse en realidades efectivas, lo único oportuno es insistir en la conveniencia de no cometer el anacronismo de pensar que Aristóteles y santo Tomás podían tener, para un socialismo cuyos resultados prácticos no conocieron, la misma sensibilidad que un hombre de hoy para una doctrina y unos hechos que cuentan decisivamente en su existencia.

Sin embargo, la única conclusión que de lo dicho hay legítimamente que extraer es la que ya se ha expuesto: ni en ésta ni en ninguna otra ocasión ha sido expresa y temáticamente estudiado por santo Tomás el problema del derecho de los padres a educar a sus hijos. Pretender otra cosa sería imaginar lo que no hay, tanto si se le da a lo que hemos advertido un valor inferior al que le corresponde, como si se exagera su importancia. Porque es verdad también que santo Tomás se refiere a la cuestión, en un modo indirecto, ciertamente, pero todo lo claro que hace falta para que sobre él pueda fijarse la tesis de que los padres tienen el derecho natural a educar a sus hijos. Veamos, en efecto, cómo y por qué es posible basar esta afirmación en el pensamiento del autor

de la *Summa Theologica*:

> «es de derecho natural que el hijo, antes del uso de la razón, esté bajo el cuidado del padre. Por consiguiente, iría contra la justicia natural que el hijo, antes de haber alcanzado el uso de la razón, fuese sustraído al cuidado de los padres, o que se dispusiera de él contra la voluntad de los mismos»[221].

La significación y la importancia de este texto para nuestro problema, ya de suyo visibles por la inclusión de términos tan claros como los de derecho y justicia *natural*, son realzadas por la notable circunstancia de que la encíclica *Divini Illius Magistri* lo ha tenido en cuenta en su declaración de la inviolable facultad paterna de educar a la prole[222]. No obstante, ello no quiere decir que, por sí solo, el mencionado pasaje sea bastante para juzgar la tesis en cuestión. La misma encíclica, aunque se sirve de él, no lo utiliza como argumento íntegro y suficiente, sino que lo completa de esta forma: «y como la obligación del cuidado paterno continúa hasta que la prole se halla en situación de proveerse a sí misma, perdura el inviolable derecho de los padres»[223]. Y añade, como confirmación, estas palabras del propio Doctor Angélico, tomadas de otro lugar: «porque la naturaleza no pretende solamente la generación de la prole, sino también su conducción y promoción hasta el estado perfecto del hombre en cuanto hombre, que es el estado de virtud».

La afirmación según la cual el hijo, antes de que tenga uso de razón, se encuentra por derecho natural bajo el cuidado del padre, es más limitada que la tesis que estamos examinando. Lo único que de dicha afirmación cabe extraer es que los padres tienen el derecho natural de cuidar de los hijos hasta que éstos alcanzan el uso de la razón. Pero ¿no es precisamente en el momento en que los hijos llegan a ese uso cuando ha de comenzarse la educación, en el más noble sentido de este término? Tal fue, efectivamente, el resultado a que se llegó en el estudio del comienzo de la actividad educativa[224]. Y si ello es así, ¿cómo puede explicarse que cuando santo Tomás habla del derecho natural de los padres a educar a sus hijos, lo haga de forma que este derecho sólo queda afirmado para una breve etapa de la vida, y justamente aquella en que el educando es menos susceptible de auténtica formación? Esta pregunta sigue también planteándose tras haber consultado otros textos, como, por ejemplo, los siguientes:

> a) «nadie debe romper el orden del derecho natural por el que el hijo se halla bajo el cuidado del padre»[225];
> b) «antes de tener uso de razón, el niño, según el orden natural, es encaminado a Dios por la razón de los padres, a cuyo cuidado está por naturaleza sometido»[226].

El texto *b)* no contiene ninguna variante que pueda engendrar dudas sobre lo ya afirmado. En cambio, el texto *a)*, considerado de una manera aislada, sin relación alguna a su contexto, se podría interpretar como una verdadera afirmación del paterno derecho natural a educar a la prole. Dos hechos bien enlazados, uno positivo y otro negativo, favorecen esta interpretación. En primer lugar, la referencia al hijo, en vez de al niño. Si el derecho natural que el padre tiene a cuidar de la prole va referido, como ocurre aquí, al hijo, hay que pensar que se habla de un derecho que se establece sólo afirmativamente, o sea, sin limitación o restricción a esa determinada etapa de la vida que es la infancia. En segundo lugar, y corroborando esto mismo, el texto *a)* no habla para

nada del uso de razón como límite o tope de una determinada etapa de la prole. Ahora bien: el contexto de este mismo pasaje no es otro que el cuerpo de un artículo de la *Summa Theologica* en el que el problema examinado atañe expresamente a la edad infantil (*Utrum pueri iudeorum et aliorum infidelium sint invitis parentibus baptizandis*).

Con estos solos datos, dos hipótesis son inmediatamente posibles: 1.ª) que al afirmar el derecho natural de los padres a cuidar de los hijos, este derecho haya de entenderse como efectivamente restringido al tiempo en que la prole no dispone del uso de la razón; 2.ª) que no se trata de ninguna restricción, sino tan sólo del hecho de que, por ocuparse de un problema que no es el del derecho de los padres a educar a sus hijos, sino otro más limitado a la edad infantil, santo Tomás lo plantea y lo resuelve dentro de ese mismo marco cronológico; sin que ello signifique que lo que en este concreto sentido afirma no se pueda aplicar, aunque sea con alguna diferencia, a otras etapas de la vida de la prole. Para poder optar por esta segunda hipótesis harían falta dos cosas: la existencia de otros pasajes de santo Tomás que así lo requiriesen, y una suficiente aclaración de la diferencia entre el derecho natural del padre a cuidar de sus hijos en la edad infantil, por una parte, y, por la otra, ese mismo derecho natural referido a la prole después que ésta ha alcanzado el uso de la razón.

No se concibe un deber para cuyo ejercicio no exista el correspondiente derecho. En consecuencia, si el padre tiene el deber, y deber natural, de educar a sus hijos, ha de tener también el derecho natural correspondiente. Afirmar lo primero lleva necesariamente a admitir lo segundo. Sería, pues, una perfecta inconsecuencia pensar que santo Tomás no haya aceptado el natural derecho de los padres a educar a los hijos, cuando nos consta su indudable aceptación del respectivo deber natural paterno. El nexo lógico es aquí tan evidente, tan inmediatamente perceptible, que no hay lugar a dudas. Por lo demás, los textos en que se justifica ese deber fueron ya consignados, y en lo preciso comentados también, en páginas anteriores[227]. Únicamente, y a los efectos de hacer más explícita la prueba de la tesis que aquí se mantiene, puede ser oportuna la reproducción de otro pasaje que hubo que examinar en el estudio de los límites cronológicos de la educación. Quedémonos solamente con lo más esencial:

> «el matrimonio, por intención de la naturaleza, se ordena a la educación de la prole, no sólo por largo tiempo, sino por toda la vida de la prole»[228].

Y vengamos, por último, a la resolución final de la cuestión. Toda *intentio naturae*, o sea, toda tendencia o inclinación natural, determina en el hombre —como ya veíamos al aclarar la relación existente entre tendencias y preceptos naturales— un deber, igualmente natural, que es el correlativo del precepto que tiene esa misma índole. Pues bien: si el matrimonio, por virtud de una *intentio naturae* está ordenado a la educación de la prole durante toda la vida de la misma, es preciso inferir que los padres están en el derecho natural de educar a sus hijos, no sólo durante un cierto tiempo de la vida de éstos, sino a lo largo de toda su existencia. Si en los textos que antes se discutieron no lo dice así santo Tomás, ello se debe, pura y simplemente, al hecho de que lo discutido en tales textos es

otro asunto, más o menos ligado con el que se examina.

Sólo queda añadir que hay, desde luego, una cierta diferencia entre el derecho natural del padre a cuidar de sus hijos antes de que éstos tengan uso de razón, y el derecho, igualmente natural, a educarles también desde que llegan a tener tal uso. La diferencia estriba en que durante toda la primera etapa el derecho del padre sobre el hijo no es solamente el que le corresponde *por* su natural obligación de cuidar de la prole, sino que, hallándose el hijo todavía en una situación equivalente a la del animal irracional, el padre tiene también sobre él —según la ley de la naturaleza, aunque sin duda, *con* la obligación de respetarla y no salirse de ella— una especie de derecho de dominio.

Este dominio paterno de la prole va perdiendo su mismo fundamento —con relación a ella, aunque no respecto de un tercero conforme el hijo va perfeccionándose en el uso de la razón, que es, a la vez, un uso de la libertad. No por esto se altera la obligación del padre de formar a sus hijos; por el contrario, en esta etapa es cuando más y mejor puede educarle; ni cesa tampoco en ella por completo el dominio paterno, que dura hasta la llamada *edad perfecta*, en la que ya está el hijo en plenas condiciones de disponer libremente de sí propio. Y todavía después de ese momento tienen los padres el derecho natural, basado en el deber correspondiente, de educar en cierto modo a los hijos, en la medida en que ello sea posible y necesario, puesto que el matrimonio está por naturaleza ordenado a una educación que se dilata a la *vida entera de la prole*. Ni que decir tiene, claro es, que la educación cobra aquí un sentido diferente al que posee con anterioridad a la edad perfecta de los hijos. Perdido ya el derecho de dominio, los consejos sustituyen a las órdenes, pero nunca la incuria al interés, en un padre que actúa conforme a la ley natural[229].

EL GOBERNANTE Y LA FORMACIÓN INTELECTUAL DEL CIUDADANO

Examinados los problemas del deber y del derecho paternos a la educación de la prole, queda por estudiar la función específica del gobernante en la formación del ciudadano. De un modo natural, el hombre realmente pertenece no sólo a la familia en la que nace, sino también a una más amplia y suficiente agrupación, que es la comunidad o sociedad civil. Lo que el padre representa en la primera lo es, a su modo, el gobernante en la segunda. Sobre la base de esta esencial analogía[230] se plantea el problema de la intervención del gobernante en la formación intelectual y moral del ciudadano.

Naturalmente, este problema no tiene por qué ponerse como el de una fricción entre los derechos —y los deberes— del padre y los del gobernante. La semejanza entre los oficios respectivos se limita a la simple analogía entre dos menesteres pertinentes a distintas esferas. Y aunque es justo decir que el gobernante complementa a su modo la tarea del padre sobre el hijo, tal complementación no tiene por qué invadir la actividad ni la competencia paternas, puesto que pertenece enteramente a un ámbito distinto. Mientras que el padre y el gobernante se mantengan en sus específicas esferas, no hay lugar a choques. El objeto adecuado de la solicitud paterna es el bien privado de la prole

(éticamente hablando, un bien privado que desde luego no se ha de oponer al bien común, pero que tampoco es idéntico a él). En cambio, el dominio adecuado de la solicitud del gobernante es precisamente el bien común. Si algún deber y algún derecho tiene el gobernante a intervenir en la formación del ciudadano, ha de ser porque el bien común lo exija, ya que este bien es la razón de ser del gobernante y la de su específica solicitud.

Hecha la precedente salvedad sobre las respectivas competencias del padre y del gobernante, vayamos a la manera en que éste contribuye a la formación intelectual del ciudadano. Entra aquí en juego, dentro del pensamiento de santo Tomás, toda una forma de entender la política, esencialmente basada en la natural ordenación de la vida activa a la contemplativa. La política es, evidentemente, una parte de la vida activa. En consecuencia, y a pesar de que su rango es el más alto dentro de las ocupaciones de la vida práctica, no es un fin en sí misma, sino un medio:

> «por la vida política tendemos a otra distinta de ella: la felicidad especulativa, a la que se ve que se dirige toda la vida política, ya que por la paz, que con ésta se establece, se da a los hombres la facultad de contemplar la verdad»[231].

Sería, ciertamente, improcedente considerar estas palabras de santo Tomás como la afirmación de que la vida política tiene su fin propio e inmediato en la contemplación de la verdad. Tan improcedente, desde luego, como el pasar por alto que ése es su fin remoto e indirecto. El sentido del pasaje está bien claro. Hay una manifiesta transición, un nexo perceptiblemente graduado, que, comenzando por la actividad política, acaba en la contemplación de la verdad. La *paz* es el eslabón intermediario: algo que se consigue merced al ordenamiento de la vida política y que, a su vez, hace posible a los hombres el entregarse al ocio especulativo.

Pero veamos más detenidamente la cuestión. Ante todo, la vida política no se reduce a la actividad del gobernante. Vida política es, en general, la específica y propia de todos los ciudadanos como tales. Pero su ordenación pertenece, en cambio, al gobernante, que es quien tiene a su cargo el cuidado de la comunidad. El fin de esta ordenación, la paz, no lo consigue el gobernante únicamente, sino que es el efecto de la cooperación de todos los ciudadanos, encabezados y dirigidos por aquél. El gobernante es, pues, entre los ciudadanos, el que para *ordenar* la convivencia, tiene el poder de dar las *órdenes* precisas. Y la paz, que requiere la conveniente y justa satisfacción de las necesidades de los súbditos, se atribuye como efecto al gobernante, no de un modo exclusivo, sino de una manera principal, análoga a la forma en que la casa se atribuye al arquitecto como el agente ordenador y directivo de la edificación.

Hasta aquí, la relación de medio a fin se corresponde con una conexión de causa a efecto. El gobernante, cuyo objetivo propio e inmediato lo constituye la paz de la convivencia, es respecto de ésta la causa principal y directiva. No puede, en cambio, atribuírsele otro tanto respecto de la contemplación de la verdad. La actividad que el gobernante ejerce es sólo una *condición*, de innegable importancia, para que la contemplación de la verdad sea posible. Y si se tiene en cuenta que el ocio especulativo es la manera en que la formación intelectual se verifica[232], habrá que decir también

que el gobernante no se nos presenta todavía como una efectiva y verdadera causa de la misma, sino tan sólo como una condición muy necesaria.

Son cosas, por consiguiente, bien distintas las que el maestro y el gobernante hacen en beneficio de la formación intelectual. Y no es que sea bastante para ésta lo que hace el maestro; por el contrario, el discípulo tiene también en ella una función activa, sin la cual no se da el aprendizaje; pero mientras que el maestro, al enseñar, actúa como con-causa en dicha formación, el gobernante, en cambio, no realiza ninguna función activa, ya que en sí misma la paz no es, a diferencia de la enseñanza, una operación, sino un estado, y como tal no es productiva de efectos, aunque contribuya a hacer posible que entren en ejercicio las respectivas causas.

Y hay también, en este mismo punto, una decisiva diferencia entre los gobernantes y los padres. Éstos no solamente tienen el deber de establecer dentro de la familia un ambiente propicio para la formación intelectual de la prole, sino que están además en el derecho de darles directamente esta formación, en tanto que ellos mismos la posean. Los padres pueden ser maestros de sus hijos. Tal facultad les viene, por naturaleza, de su deber de educarles —habida cuenta de que en la educación es una parte integrante la conveniente formación intelectual— y sus limitaciones son las determinadas por las de los mismos conocimientos que ellos tengan y aquellas que resulten de la atención a otras cargas, igualmente precisas, de la vida familiar, con las que imponga también el cumplimiento de sus propios deberes personales. Tales limitaciones son, numéricamente hablando, muy considerables, y en la práctica puede llegar hasta impedir el ejercicio de aquella facultad. En tal caso, los padres están en la obligación de procurar que alguien les complemente o sustituya en la formación intelectual de sus hijos. Muy distinto es el caso del gobernante. La razón de que éste no ejerza por sí propio una enseñanza intelectualmente formativa no es que se vea imposibilitado de ella, sino que esta función no le incumbe en cuanto gobernante.

Pero si la enseñanza de los saberes teoréticos no es un derecho ni una obligación que el gobernante tenga como tal, lo que sí que le afecta, precisamente como gobernante, es el derecho y la obligación de ordenar que estos saberes se enseñen en tanto en cuanto lo exija el bien común. Siguiendo el pensamiento aristotélico, santo Tomás considera la ciencia política o civil como el más principal y *arquitectónico* de los saberes prácticos[233]. Y al tratar, en concreto, del valor *máximamente arquitectónico*, es decir, supremamente directivo, de la ciencia política, dice que ésta, aunque no puede dictaminar el contenido de los saberes teoréticos, preceptúa su uso; y lo demuestra y ejemplifica de la siguiente forma:

> «la ciencia política preceptúa al saber especulativo únicamente en lo tocante al uso, no en lo que concierne a la determinación de su obra. Pues la política ordena [por ejemplo] que algunos enseñen o aprendan geometría. En efecto, estos actos, por ser voluntarios, pertenecen a la materia de la moral y son ordenables al fin de ella. Lo que el político no preceptúa a la geometría es lo que ésta haya de concluir respecto del triángulo, porque esto no está sujeto a la voluntad del hombre ni es ordenable a la vida humana. Y de ahí que [Aristóteles] afirme que la política determina qué disciplinas, tanto prácticas como especulativas, deben existir en las ciudades, y quién deba aprenderlas, y durante cuánto tiempo»[234].

Lo que se dice aquí es que la política tiene una facultad de ordenación, un poder

directivo, sobre el uso de los saberes teoréticos. Esta rectoría de la política es una virtualidad que se refiere simplemente al hecho de enseñarlos y, respectivamente, de aprenderlos. Pero ello basta para que el gobernante pueda dar las órdenes oportunas, en nombre del bien común y en la medida en que éste las exija; siendo tal exigencia la razón de que, a su vez, la posibilidad de dar esas mismas órdenes vaya acompañada del deber de darlas[235].

Es evidente que, al imponer la enseñanza de los saberes teoréticos, el gobernante hace algo más inmediato por la formación intelectual que al establecer las condiciones en que la paz de la convivencia, y con ella, la posibilidad del ocio especulativo, se consigue. Mandando que se enseñe, el gobernante actúa como una causa de la enseñanza misma y, por tanto, de la consiguiente formación, que es intelectual en el sentido más propio, ya que tal enseñanza se refiere, en el presente caso, a los saberes de índole teorética. Con todo, el gobernante continúa siendo aquí un agente indirecto. No es quien enseña, sino quien ordena que se enseñe. Su diferencia con el maestro es manifiesta. El acto de la enseñanza lo es también de obediencia en el maestro que cumple su función por orden del gobernante. Por el contrario, lo que el gobernante hace no es obedecer, sino mandar, ni tampoco enseñar, sino hacer que se enseñe.

Y es también manifiesto que aunque el padre no enseñe por sí mismo los saberes teoréticos, su proximidad a esta enseñanza es mayor de la que corresponde al gobernante. Enseñar no es de suyo un acto de gobierno, sino más bien un acto de paternidad. De ahí que pueda decirse que el maestro suple o completa al padre, representándole en el acto de enseñar, mientras que nada de ello puede atribuírsele respecto del gobernante. La relación en que con éste está el maestro no es de suplencia, sino de obediencia, y no lleva consigo formalmente una adecuada representación del mando, sino tan sólo una ejecución de lo mandado, como se comprueba por el hecho de que las órdenes que a su vez el maestro puede dar son muy distintas de las que recibe. Lo que los gobernantes mandan a los maestros como tales maestros es que enseñen, y lo que los maestros mandan a los discípulos como tales discípulos es que aprendan. Todo ello, sin duda, tiende a un mismo fin, pero no autoriza a equiparar los medios.

* * *

Es inútil buscar en santo Tomás una formulación explícita y literal de lo que hoy se llama la «función subsidiaria del Estado», ni en general, ni con relación a la enseñanza de los saberes especulativos. Mucho más cerca de ello hemos de vernos al examinar la intervención del gobernante en la formación moral del ciudadano. Sin embargo, por lo que toca al tema de la formación intelectual, los fundamentos del carácter subsidiario del Estado en materia docente están en santo Tomás: en primer lugar, el derecho natural de los padres a educar a sus hijos, derecho que se desprende, como oportunamente pudo verse, del respectivo deber, y que también concierne a la formación intelectual, en tanto que ésta es una parte integrante de la educación; y en segundo lugar, el carácter de *auxilio* que para el hombre tiene toda sociedad, imperfecta o perfecta, de que forme

parte[236], lo cual no se cumpliría si el gobernante, en vez de ayudar al ciudadano, obstaculizara el ejercicio de los derechos naturales de éste.

EL GOBERNANTE Y LA FORMACIÓN MORAL DEL SÚBDITO

La formación o educación moral que los padres deben a sus hijos no solamente no es incompatible con el bien común, sino que además redunda en su favor. Todo lo que los padres logren de sus hijos formándoles moralmente lo gana la sociedad. Y hasta hay que decir que el deber de dar tal formación no lo tienen los padres única y exclusivamente como padres, sino también como miembros de la sociedad: como de algún modo responsables de la conducta de esos ciudadanos que sus mismos hijos van a ser. De lo cual se desprende que la sociedad —y, respectivamente, el gobernante— tiene cierto derecho a que los padres eduquen bien a sus hijos, lo mismo en lo intelectual que en lo moral. Pero el deber que corresponde al padre en cuanto padre, y por el solo título de tal, no tiene por fundamento el bien común, sino el privado y propio de la prole, a diferencia de lo que conviene al gobernante, cuyo objeto adecuado no es el bien particular de ningún súbdito, sino el común o general de todos ellos.

Es preciso, por tanto, que el gobernante haya de intervenir en la formación moral del súbdito en la medida en que el bien común se lo exija, y en que se lo exija precisamente en la forma en que puede obligarle como gobernante: haciendo que éste intervenga de un modo directivo en dicha formación. Lo propio del gobernante es, en efecto, dirigir u ordenar las operaciones de los súbditos hacia el bien común, en el grado en que ello sea necesario. Y esto es justamente lo que, según santo Tomás, se verifica en la ley. Por consiguiente, si el bien común requiere la intervención directiva del gobernante en la formación moral del súbdito, de una u otra manera esta exigencia tendrá que afectar a la ley, determinando, al menos, una modalidad o especie de ella.

Hasta tal punto ve santo Tomás determinada a la ley por la exigencia de la intervención directiva del gobernante en la formación moral del súbdito, que no se limita a hablar de la necesidad o conveniencia de que haya ciertas leyes encaminadas a esa formación. Para santo Tomás se trata, en general, de algo que determina a toda ley, o, lo que es igual, de una propiedad de la ley misma, independientemente de que también convenga la existencia de leyes especiales en las que se prescriba la enseñanza de la virtud de obedecer las leyes. Dicho de otra manera: para santo Tomás, toda ley es moralmente formativa, y no sólo la que prescribe o establece la formación moral propia del súbdito. Y es moralmente formativa toda ley —se sobrentiende, toda ley justa— porque el efecto a que con ella tiende el gobernante es un acto moralmente virtuoso: el cumplimiento de algo necesario para conseguir el bien común.

Dos clases de afirmaciones hace santo Tomás acerca de este punto: unas simplemente enunciativas y otras demostrativas. Aunque las de mayor valor son las segundas, conviene, sin embargo, registrar algunas de las primeras por la claridad y el rigor con que fijan la tesis. Por ejemplo:

— «el fin de cualquier ley [...] es hacer buenos a los hombres»[237];
— «la ley tiende a hacer a los hombres virtuosos, y los preceptos de la ley se refieren a los actos de las virtudes»[238];
— «la intención de todo legislador es hacer justos a los hombres»[239];
— «con las leyes, los premios y los castigos, la política atiende al importante fin de hacer que los ciudadanos sean buenos y realizadores del bien, lo que es lo mismo que obrar según la virtud»[240];
— «acostumbrando a los hombres, por medio de los preceptos, los premios y los castigos, a las obras de las virtudes, los legisladores les hacen virtuosos. Y los que no hacen bien esto, pecan en la legislación»[241];
— «entre el que rige y los súbditos hay un amor de sobreabundancia en razón del beneficio, como la que va del que lo hace al beneficiado. Pues pertenece al rey el hacer el bien a los súbditos; ya que si es bueno, tiene el cuidado de que actúen bien. Su fin, en efecto, es hacer virtuosos a los súbditos»[242].

Estas afirmaciones plantean un problema: ¿cuál es realmente entonces la finalidad general de toda ley: el bien común o la virtud de los súbditos? Definiendo la ley, santo Tomás pone concretamente como objeto de ella —y en consecuencia, del legislador en cuanto tal— el bien común: la ley es *una cierta ordenación de la razón al bien común, promulgada por el que tiene el cuidado de la comunidad[243]*. La simple idea de que no es contradictorio que la ley tenga como fin tanto el bien común cuanto la virtud moral del súbdito, es en sí misma correcta, pero deja intacta la cuestión de si estos dos fines se limitan a yuxtaponerse o guardan, por el contrario, una unidad más íntima. Santo Tomás admite lo segundo:

«la intención [...] de cualquier legislador es, de un modo primario y principal, el bien común; y secundariamente, el orden de la justicia y la virtud, por el que el bien común se conserva y se logra»[244].

Es decir: el fin que radicalmente constituye la intención del legislador en cuanto tal —o sea, en cuanto legislador y no simplemente en cuanto hombre— es el bien común; pero como éste exige, para ser logrado y conservado, la virtud moral propia del súbdito, tal virtud, a su vez, y precisamente como medio para alcanzar o mantener dicho bien, es fin del legislador. Ciertamente, hay en esto una manifiesta subordinación de la virtud moral del súbdito al bien común. Pero esta subordinación no significa otra cosa sino que al legislador no le compete el procurar esa virtud nada más en el modo y la medida en que para el bien común sea necesaria. La analogía entre el padre y el gobernante no es más que una analogía. De aquí la diferencia entre el beneficio que el padre hace a su hijo al procurar formarle moralmente, y el que el gobernante hace al súbdito al encaminarle y obligarle a la virtud moral. Este último beneficio no va formalmente dirigido al bien privado del que lo recibe, aunque de hecho lo logre. A diferencia del que atañe al padre respecto de su hijo, la razón que faculta y mueve a hacerlo es exclusivamente el bien común; y el amor que el cuidado de este bien supone hacia los súbditos no se refiere particularmente a ningún hombre, sino en general a todos los que el gobernante tiene bajo sí. Desde el punto de vista de la intimidad o inmediatez personal del beneficio, el del padre a su hijo es evidentemente superior al del gobernante a sus súbditos[245].

* * *

Un tránsito desde la simple enunciación a la demostración de que la virtud moral del súbdito es un fin de la ley se encuentra en el pasaje que se acaba de analizar. Estableciendo que el legislador tiende al orden de la justicia y la virtud, por el que el bien común se logra y se conserva, santo Tomás no solamente dice que la ley es un medio para este mismo orden, sino que en cierta forma lo demuestra, al considerar tal *orden* como algo necesario para conseguir y mantener aquel bien. Pero esta demostración no es todo lo explícita que el asunto requiere. No es que carezca de suficiente validez, sino que le faltan algunas aclaraciones que nos permitan ver hasta qué punto exige el bien común unos súbditos justos y virtuosos. El mismo par de ideas, *la justicia y la virtud*, resulta un tanto oscuro. Si lo que con él se quiere manifestar es que además de la virtud de la justicia, la ley tiene por fin otras virtudes morales, y aún de algún modo la totalidad de ellas, esto ha de ser expresamente dicho. De ahí la necesidad de ver otros pasajes en los que santo Tomás aclara por completo la cuestión.

Comentando a Aristóteles, señala santo Tomás que *la ley preceptúa sobre cada una de las virtudes*[246] y que *la justicia legal incluye toda virtud*, o, lo que es lo mismo, que *le pertenece la virtud entera*[247].

Pero el texto más riguroso y ajustado, el que mejor se adapta a la demostración e ilustración del tema, es este otro:

> «todos los objetos de las virtudes pueden ser referidos o al bien privado de alguna persona o al bien común de la multitud […] Y como la ley […] se ordena al bien común, no hay ninguna virtud sobre cuyos actos no pueda la ley preceptuar. Sin embargo, la ley no preceptúa sobre todos los actos de todas las virtudes, sino únicamente sobre los que son ordenables al bien común, ya de un modo inmediato, como el que corresponde a lo que por el bien común se hace directamente, ya de un modo mediato, como cuando se ordenan por el legislador cosas pertenecientes a la buena disciplina por la que se instruye a los ciudadanos para que conserven el bien común de la justicia y de la paz»[248].

La novedad con que aquí nos encontramos es la aclaración de que, si bien la ley recae sobre actos de todas las virtudes, no preceptúa sobre todos ellos, sino únicamente sobre los que son ordenables al bien común. Pero ocurre entonces preguntarse: ¿cuáles son esos actos? En primer lugar, es evidente, y hay que decirlo aunque resulte tautológico, que el fin más inmediato de la ley es que el súbdito haga el acto de obedecerla. Las leyes, en efecto, se establecen para que se las cumpla; y lo que ante todo mandan es cumplirlas. La obediencia a la ley es la virtud específica del súbdito, y al preceptuar esta virtud, la ley es moralmente formativa del súbdito en cuanto tal[249]. Ahora bien: la obediencia a la ley, que ya es en sí misma una virtud, lleva a poner en práctica los actos que el gobernante ordena; y estos actos se refieren, por su objeto, a todas las virtudes, ya que todas se pueden ordenar al bien común, entrando así en la competencia de la ley.

La misma conclusión viene a extraerse si, en vez de tomar por base la obediencia, se parte de la justicia. La virtud que tiene por objeto el bien común es la justicia que se denomina *general*[250]. Todo hombre tiene la obligación de ser justo no sólo, en particular, con cada uno de los hombres con los que convive, sino también con todos ellos en común. Esta justicia es, precisamente, la que la ley regula, y de ahí su otro nombre, el de *justicia legal*, que responde así al hecho de ser el bien común el objetivo más propio de la ley. De esta manera es posible decir que «la ley humana no establece

preceptos nada más que sobre los actos de justicia, y si preceptúa sobre los actos de las otras virtudes, no es más que en la medida en que en estos actos se ofrecen de algún modo como justos»[251]. Tratándose de la ley, la justicia no puede aquí ser otra, al menos formalmente, que la llamada legal o general, la que tiene por objeto el bien común: y en consecuencia, los actos de las demás virtudes que pueden recabarse por la ley a título de justos son los que el bien común exija que se hagan. La obediencia a la ley y el cumplimento de la justicia general coinciden para el súbdito en la realización de aquellos actos virtuosos que el bien común impone.

A su modo, por tanto, la ley, o, si se prefiere, el gobernante, es un agente de la formación moral del súbdito en el amplio dominio que atañe al bien común[252]. Todos los actos *ordenables* a este bien pueden ser *ordenados* por el gobernante a través de la ley, sin que quepa decir fundadamente que ello supone una abusiva intromisión en la personal intimidad del súbdito, porque éste carece de derecho a reservar para su vida privada el ejercicio de las virtudes que la convivencia necesita.

Sin embargo, la ley no tiene como objeto una completa perfección del súbdito en toda la intensidad de las virtudes morales, sino únicamente la que para el bien común sea *necesaria* y, como efecto de la ley, *posible*. Desde el punto de vista de la necesidad respecto del bien común, la ley sólo tiene competencia, como ya se ha advertido, para preceptuar los actos virtuosos que este bien requiere[253]. Y desde el punto de vista de la posibilidad, la ley debe limitarse a exigir lo que es asequible a la mayoría de los hombres, que, no siendo perfectos en la virtud y habiendo de encaminarse a ella gradualmente, no pueden dar de sí, ni siquiera obligados por el temor al castigo, todo lo que es fácil y normal a quienes ya tienen la virtud en un grado muy alto; de lo que a su vez se desprende que la ley humana no puede prohibir todos los vicios, sino los más graves, que son aquellos de los que la mayoría puede abstenerse[254].

[210] Véanse, por ejemplo, *In IV Sent.*, dist. 42, Q. 1, a. 2, ad 2; dist. 46, Q. 1, a. 1, q. 1; *In Epist. ad Ephes.*, cap. VI, lect. 1; *Sum Theol.*, I-II, q. 100, a. 5; II-II, q. 10, a. 12; q. 102, a. 1.

[211] *In Deo […] primo et principaliter invenitur causa debiti, eo quod ipse est primum principium omnium bonorum nostrorum; secundario autem in patre, quia est proximum nostrae generationis et disciplinae principium (Sum. Theol.*, II-II, q. 106, a. 1).

[212] *Carnalis pater particulariter participat rationem principii, qui universaliter invenitur in Deo (Sum. Theol.*, II-II, q. 102, a. 1).

[213] *Ille qui suscipit aliquem de sacro fonte assumit sibi officium paedagogi, et ideo obligatur ad habendum curam de ipso, si necessitas immineret, sicut de eo tempore et loco in quo baptizati inter infideles nutriuntur. Sed ubi nutriuntur inter catholicos christianos, satis possunt ab hac cura excussari, praesumendo quod a suis parentibus diligenter instruantur (Sum. Theol.*, Suppl., q. 67, 3. 8).

[214] *Matrimonium principaliter institutum est ad bonum prolis, non tantum generandae, quia hoc sine matrimonio fieri potest, sed etiam promovendae ad perfectum statum: quia quaelibet res intendit effectum suum naturaliter perducere ad perfectum (In IV Sent.*, dist. 39, Q. 1, ad 2).

Una reproducción literal de esto mismo se encuentra en *Sum. Theol.*, Suppl., q. 59, a. 2.

[215] *Natura non tantum intendit esse in prole, sed esse perfectum, ad quod exigitur matrimonium (In IV Sent.*, Q. 1, a. 1, ad 4).

[216] Cf. *Sum. Theol.*, I-II, q. 94, a. 2.

[217] *Omnia illa ad quae homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona, et per consequens ut opera prosequenda, et contraria ut mala et vitanda. Secundum igitur ordinem inclinationum*

naturalium est ordo praeceptorum legis natutalis (*Ibidem*).

[218] *Secundo inest homini inclinatio ad aliqua magis specialia secundum naturam in qua communicat cum caeteris animalibus; et secundum hoc dicuntur ea esse de lege naturali quae natura onmia animalia docuit, ut est commixtio maris et feminae, et educatio liberorum, et similia (Ibidem).*

[219] Cf. *Polit.*, II, lect. 1-3.

[220] *Propria magis homines amant et procurant quam communia. Unde patet quod lex Socratis magis affert civitati detrimentum quam utilitatem (Polit.*, II, lect. 2).

La misma idea, más ampliamente expuesta, se encuentra en estas otras palabras: *Duo sunt quae maxime faciunt homines sollicite curare de aliis et maxime diligere eos: quorum unum est quod sit proprium et singulare eorum. Unde homines magis curant de rebus propriis, quam de communibus [...] Aliud est specialis amor, quem quis habet ad aliquem: qui quidem amor magis fit ad eum quem aliquis diligit quam ad eum quem simul cum multis aliis diligit [...] Sic igitur patet quod si sit talis ordinatio civitatis qualem Socrates lege ordinavit, diminueretur amicitia civium ad invicem: quod est contra intentionem legislatorum (Polit.*, II, lect., 3).

[221] *De iure naturali est quod filius, antequam habeat usum rationis sit sub cura patris. Unde contra iustitiam naturalem esset, si filius, antequam habeat usum rationis, a cura parentum subtrahatur, vel de eo aliquid ordinetur invitis parentibus (Sum. Theol.*, II-II, q. 10, a. 12).

[222] Cf. *Divini Illius Magistri*, n. 17.

[223] *Ibidem.*

[224] Véase el último epígrafe del capitulo *Esencia y duración de la actividad educativa*.

[225] *Nec aliquis debet rumpere ordine iuris naturalis, quo filius est sub cura patris (Sum. Theol.*, II-II, q. 10, a. 12, ad 2).

[226] *Puer, antequam habeat usum rationis, naturali ordine ordinatur in Deum per rationem parentum, quarum curae naturaliter subiacet (Sum. Theol.*, II-II, q. 10, a. 12, ad 4).

[227] Véase, en este mismo capítulo, el epígrafe sobre *La educación de los hijos como tendencia y obligación de los padres.*

[228] *Matrimonium ex intentione naturae ordinatur ad educationem prolis non solum per aliquod tempus, sed per totam vitam prolis (In IV Sent.*, dist. 33, Q. 2. a. 1).

[229] La intención primera de esta ley se refiere al cuidado paterno de los hijos hasta que llegan a la edad perfecta; pero también a partir de ese momento, el deber de cuidar de los hijos, aunque ya es sólo de intención segunda, sigue siendo de ley natural (Cf. el texto —ya considerado en el problema de los límites cronológicos de la educación— correspondiente a *In IV Sent.*, dist. 33, Q. 2, a. 2, solut. 1, ad 1).

[230] En varias ocasiones santo Tomás señala la semejanza entre el padre y el gobernante; así, por ejemplo: *communicatio quae est inter patrem et filios habet similitudinem regni; quia pater habet curam filiorum, sicut rex subditorum. Et inde est quod Homerus Iovem, propter regiam potestatem, appelavit patrem. Principatus enim patris in domo est quasi quoddam regnum (Ethicor.*, lib. VIII, lect. 10, n. 1682); *amicitia paterna est [...] similis regali (Ethicor.*, lib. VIII, lect. 10, n. 1690); *naturaliter enim pater principatur filio sicut et rex subditis (Ethicor.*, lib. VIII, lect. 10, n. 1692); *persona quae quantum ad aliquid providentiam circa nos gerit, particulariter participat proprietatem patris [...] Et inde est quod omnes tales personae patres appellantur, propter similitudinem curae (Sum. Theol.*, II-II, q. 102, a. 1); *princeps comparatur ad patrem, sicut universalis virtus ad particularem, quantum ad exteriorem gubernationem, non autem quantum ad hoc quod pater est principium generationis; sic enim comparatur ad ipsum virtus divina, quae est omnium productiva in esse (Sum. Theol.*, II-II, q. 102, a. 3, ad 1).

[231] *Per vitam politicam quaerimus quasi alteram existentem ab ipsa. Haec est enim felicitas speculativa, ad quam tota vita politica videtur ordinata; dum per pacem, quae per ordinationem vitae politicae statuitur, datur hominibus facultas contemplandi veritarem (Ethicor.*, lib. X, lect. 11, n. 2101).

[232] La formación intelectual es ante todo una formación del entendimiento, que en sí mismo es teorético o especulativo, pues su acto consiste, pura y simplemente, en entender o, lo que es lo mismo, en aprehender la verdad. Si el entendimiento se hace práctico, es como por una cierta extensión (*intellectus speculativus per extensionem fit practicus, Anima*, II, t. 47; *intellectus speculativus est qui quod apprehendit non ordinat ad opus, sed ad solam veritatis considerationem; practicus vero dicitur qui hoc quod apprehendit ordinat ad opus, Sum. Theol.*, I, q. 79, a. 11). Es, por tanto, en la aprehensión o contemplación de la verdad donde se verifica la perfección propia del entendimiento, o sea, su *formación* en el más riguroso sentido.

[233] *Civilis scientia videtur esse [...] principalissima, et maxime architectonica (Ethicor.*, lib. I, lect. 2, n. 25); *sciendum est autem quod politica dicit esse principalissimam, non simpliciter, sed in genere activarum scientiarum (Ethicor.,* lib. I, lect. 2, n. 31).

[234] *Scientiae speculativae praecipit civili solum quantum ad usum, non autem quantum ad determinationem*

sui operis. Ordinat enim politica, quod aliqui doceant vel addiscant geometriam. Huiusmodi autem actus inquantum sunt voluntarii pertinent ad materiam moralis, et sunt ordinabiles ad finem humanae vitae. Non autem praecipit politicus geometriae, quae de triangulo concludat: hoc enim non subiacet humanae voluntati, nec est ordinabile humanae vitae, sed dependet ex ipsa rerum ratione. Et ideo dicit quod politica praeordinat quas disciplinarum debitum est esse in civitatibus, scilicet tam practicarum quam speculativarum, et quisquam debent addiscere, et usque ad quod tempus (Ethicor., lib. I, lect. 2, n. 27).

[235] Sobre la forma en que el bien común requiere la comunicación de los saberes teoréticos, cf. A. Millán-Puelles: *La función social de los saberes liberales*, Rialp, Madrid, 1961, especialmente pp. 127-133.

[236] *Sciendum est quod quia homo naturaliter est animal sociale, utpote qui indiget ad suam vitam multis, quae sibi ipse solus praeparare non potest; consequens est, quod homo naturaliter sit pars alicuius multitudinis, per quam praestetur sibi «auxilium» ad bene vivendum. Quo quidem «auxilio» indiget ad duo. Primo quidem ad ea quae sunt vitae necessaria, sine quibus praesens vita transigi non potest; et ad hoc auxiliatur homini domestica multitudo, cuius est pars. Nam quilibet homo a parentibus habet generationem, et nutrimentum et disciplinam. Et similiter singuli, qui sunt partes domesticae familiae, seinvicem «iuvant» ad necessaria vitae. Alio modo «iuvatur» homo a multitudine, cuius est pars, ad vitae sufficientiam perfectam […] et sic homini «auxiliatur» multitudo civilis (Ethicor.*, lib. I, lect 1, n. 4).

[237] *Finis cuiuslibet legis […] est homines facere bonos (Cont. Gent.*, lib. III, cap. 116).

[238] *Lex intendit homines facere virtuosos; et praecepta legis sunt de actibus virtutis (Cont. Gent.*, *ibidem*).

[239] *Intentio cuiuslibet legislatoris est facere homines iustos (Epist. ad Rom.*, cap. X, lect. 1, n. 819).

[240] *Politica […] ad hoc praecipuum studium adhibet ferendo leges et praemia, et poenas adhibendo, ut faciat vires bonos, et operatores bonorum. Quod est operari secundum virtutem (Ethicor.*, lib. I, lect. 14, n. 174).

[241] *Legislatores, assuefaciendo homines per praecepta, praemia et poenas ad opera virtutum, faciunt eos virtuosos. Et ad hoc debet ferri intentio cuiuslibet legislatoris. Qui vero hoc non bene faciunt, peccant in legislatione (Ethicor.*, lib. II, lect. 1, n. 251).

[242] *Inter regens et subditos est amicitia superabundantiae, secundum rationem beneficii, sicut est beneficiantis ad beneficiatum. Pertinet enim ad regem ut beneficiat subditi. Si enim sit bonus, habet curam subditorum ut bene operentur: intendit enim subditos facere virtuosos (Ethicor.*, lib. VIII, lect. 11, n. 1689).

[243] *Quaedam ordinario rationis ad bonum commune, et ab eo qui curam communitatis habet, promulgata (Sum. Theol.*, I-II, q. 96, a. 4).

[244] *Intentio […] cuiuslibet legislatoris ordinatur primo quidem et principaliter ad bonum commune; secundo autem ad ordinem iustitiae et virtutis, secundum quem bonum commune conservatur, et ad ipsum pervenitur (Sum. Theol.*, I-II, q. 100, a. 8).

[245] *Quamvis enim beneficium regis simpliciter sit maximum in quantum respicit totam multitudinem, tamen per comparationem ad unam personam, beneficium patris est maius (Ethicor.*, lib. VIII, lect. 11, n. 1691).

[246] *Lex praecipit ea quae pertinent ad singulas virtutes. Praecipit enim facere opera fortitudinis, puta cum praecipit quod miles non derelinquat aciem, et quod non fugiat, neque proiiciat arma. Similiter etiam praecipit ea quae pertinent ad temperantiam, puta cum praecipit quod nullus moechetur, et quod nullus faciat mulieri aliquod convictum in propria persona. Et similiter praecipit ea quae pertinent ad mansuetudinem: sicut cum praecipit quod unus non percutiat alium ex ira, et quod non contendat cum eo opprobria inferendo. Et similiter est de aliis virtutibus quarum actus lex iubet, et de aliis malitiis quarum actus prohibet (Ethicor.*, lib. V, lect. 2, n. 904).

[247] *Iustitia legalis includit omnem virtutem. Ad eam enim pertinet uti virtute ad alium. Qualibet autem virtute potest aliquis uti ad alterum. Unde manifestum est quod iustitia legalis non est quaedam particularis virtus, sed ad eam pertinet tota virtus. Neque contraria malitia est pars malitiae, sed tota malitia. Quia similiter qualibet malitia potest homo uti ad alterum (Ethicor.,* lib. V, lect. 2, n. 911).

[248] *Omnia autem obiecta virtutum referri possunt ad bonum privatum alicuius personae, vel ad bonum commune multitudinis […] Lex autem […] ordinatur ad bonum commune; et ideo nulla virtus est de cuius actibus lex praecipere non possit. Non tamen de omnibus actibus omnium virtutum lex humana praecipit, sed solum de illis qui ordinabiles sunt ad bonum commune, vel immediate, sicut cum aliqua directe propter bonum commune fiunt, vel mediate, sicut cum aliqua ordinantur a legislatore pertinentia ad bonam disciplinam, per quam cives informantur, ut commune bonum iustitiae et pacis conservent (Sum. Theol.*, I-II, q. 96, a. 3).

[249] *Lex nihil aliud est quam dictamen rationis in praesidenti, quo subditi gubernantur. Cuiuslibet autem subditi virtus est ut bene subdatur ei a quo gubernatur […] Ad hoc autem ordinatur unaquaeque lex, ut obediatur ei a subditis. Unde manifestum est quod hoc sit proprium legis inducere subiectos ad propriam ipsorum virtutem (Sum. Theol.* I-II, q. 92, a. 1).

[250] Cf. *Sum. Theol.*, II-II, q. 58, a. 5.

[251] *Lex humana non proponit praecepta nisi de actibus iustitiae: et si praecipiat actus aliarum virtutum, hoc non est nisi inquantum assumunt rationem iustitiae (Sum. Theol.*, I-II, q. 100, a. 2).
[252] La amplitud del ámbito de la ley se deja percibir si se tiene en cuenta que también puede incluir el comportamiento del súbdito respecto de sí mismo, no bajo la razón del bien o mal privado que cada cual se procure, sino en cuanto ese bien o ese mal redunden en la sociedad de alguna forma. *Cum vero aliquis agit quod in bonum proprium vel malum vergit, etiam debetur ei retributio, inquantum hoc vergit in commune, secundum quod ipse est pars collegii; licet non debeatur ei retributio inquantum est bonum vel malum singularis personae, quae est eadem agenti (Sum. Theol.*. I-II, q. 21, a. 3).
[253] Cabe plantearse la cuestión de si la ley ordena la práctica de estos actos virtuosos no solamente por su contenido, sino también por su forma, o sea, mandando que se los haga de la misma manera y por las mismas razones según las cuales los hacen quienes poseen la virtud. Santo Tomás responde a esta cuestión señalando que el modo formalmente virtuoso de realizar un acto no cae de suyo bajo la ley humana, pero es un fin al que intenta llevar el legislador: *aliquid actus dicitur esse virtutis dupliciter: uno modo ex eo quod homo operatur virtuosa (sicut actus virtutis iustitiae est facere recta, et actus fortitudinis facere fortia), et sic lex praecipit aliquos actus virtutum; alio modo dicitur actus virtutis, quia aliquis operatur virtuosa eo modo quo virtuosus operatur; et talis actus semper procedit a virtute, nec cadit sub praecepto legis; sed est finis ad quem legislator ducere intendit (Sum. Theol.*, I-II, q. 96, a. 3, ad 2).

De hecho, este fin se consigue antes totalmente por la repetición de los actos que la ley preceptúa: *per hoc quod aliquis incipit assuefieri ad vitandum mala et ad implendum bona propter metu poenae, perducitur ad hoc quod delectabiliter et ex propria voluntate hoc faciat, et secundum hoc lex etiam puniendo perducit ad hoc quod homines sint boni (Sum. Theol.*, I-II, q. 92, a. 2, ad 4).
[254] *Oportet quod etiam leges imponamur hominibus secundum eorum conditionem, quia, ut Isidorus dicit, lex debet esse possibilis […] Lex autem humana ponitur multitudini hominum, in qua maior pars est hominorum non perfectorum virtute. Et ideo lege humana non prohibentur omnia vitia, a quibus virtuosi abstinent, sed solum graviora, a quibus possibile est maiorem partem multitudinis abstinere, et praecipue quae sunt in nocumentum aliorum, sine quorum prohibitione societas humana conservari non potest (Sum. Theol.*, I-II, q. 96, a. 2; cf. también, *ibidem*, ad 2; II-II, q. 69, a. 2, ad 1; q. 77, a. 1, ad 1).

II. El perfeccionamiento intelectual

EL PUNTO DE PARTIDA. LAS VIRTUDES INTELECTUALES PRIMARIAS

Se entiende por formación intelectual toda la que tiene por objeto virtudes propias de la facultad intelectiva. Aunque es el hombre entero quien se forma, el sujeto inmediato de la formación intelectual es el entendimiento, de la misma manera que la voluntad es la potencia a la que propiamente se dirige la formación moral en su más específico sentido. Sin embargo, del hecho de que toda formación intelectual tenga solamente por objeto virtudes propias de la facultad intelectiva, no se puede, sin más, inferir que, por su parte, todas estas virtudes sean término, a su vez, de la formación del entendimiento. Cabe, en principio, la posibilidad de que existan algunas respecto de las cuales no haya lugar para hablar de formación como proceso intencionalmente dirigido; y hasta puede ocurrir que esto sea necesario para la efectiva formación de las otras virtudes.

Tal es el caso de las virtudes intelectuales que aquí se llaman *primarias*. Son las que se denominan *naturales*, no en la acepción en que lo natural se diferencia de lo sobrenatural, sino en la que se opone a todo lo adquirido de una manera puramente humana y como término de una previa intención. A estas virtudes es a las que santo Tomás se refiere al hablar de los gérmenes o semillas del saber, tanto especulativo como práctico. La formación intelectual es formación de las virtudes intelectuales, pero sobre la base, a su vez, de unas virtudes intelectuales primarias que no se logran por el solo esfuerzo personal ni tampoco recibiendo una enseñanza. Estas virtudes son, concretamente, en todo ser humano, el *intelecto* —no como simple y nuda facultad intelectual, sino en tanto que hábito de los primeros principios especulativos—y la *sindéresis* o hábito de los primeros principios prácticos.

Al estudiar la génesis de las virtudes del entendimiento hay, pues, que examinar estos dos hábitos, ante todo y de una manera negativa, porque es preciso para definir el verdadero alcance de la formación intelectual, que no se refiere a ellos como a un término u objeto a conseguir, y además y de un modo positivo, por la función condicionante y radical que ambos tienen en ella. El hombre necesita estas virtudes primarias o *principiales* antes de formar su entendimiento y justamente para poder formarlo, o sea, perfeccionarlo o educarlo con las virtudes intelectuales adquiridas. En efecto: las virtudes intelectuales que se adquieren como fruto de la investigación o como resultado de un aprendizaje son saberes humanos, ciencias —en la más amplia acepción de la palabra—, que tienen su fundamento y punto de partida en unos pocos principios radicales totalmente primarios y por lo mismo enteramente indemostrables. Los hábitos consistentes en tener estos principios primeros y en disponer naturalmente de ellos, es lo que de un modo permanente faculta al entendimiento para la adquisición de los diversos

saberes, tanto especulativos como prácticos. Son, de este modo, virtudes, hábitos operativos buenos, en el sentido de que habilitan el entendimiento para cualquier operación o actividad científica por sencilla o difícil que ésta pueda ser. Y es que la ciencia exige la demostración, y toda demostración se basa, en definitiva, en las verdades indemostrables y absolutamente evidentes —los primeros principios— que hacen de objeto de las virtudes intelectuales naturales:

> «en la naturaleza humana [...] es preciso que exista, lo mismo en lo especulativo que en lo práctico, un conocimiento de la verdad que no haya sido buscado, y justamente este conocimiento tiene que ser el principio de todo el conocimiento siguiente, tanto especulativo como práctico, ya que los principios han de ser más estables y firmes. De ahí también que tal conocimiento haya de darse en el hombre de un modo natural, disponiéndose así como de un cierto semillero de los conocimientos posteriores; lo mismo que en todas las naturalezas preexisten ciertas semillas naturales de las operaciones y de los efectos que las siguen. Y es también necesario que tal conocimiento sea habitual, para que se le pueda usar de un modo expeditivo siempre que haga falta»[255].

Desarrollemos estas mismas ideas. Para buscar, lo mismo que para fundamentar una verdad[256], hay que partir de otra que ya se tiene. No es posible buscar desde el vacío ni demostrar desde la pura nada. Puede ocurrir, no obstante, que la verdad que se tiene haya sido adquirida; pero en último término habrá que partir de alguna verdad *naturalmente* conocida, previa a toda búsqueda y a toda demostración. Y este conocimiento no sólo tiene que ser de una absoluta evidencia, sino que también su posesión ha de ser enteramente permanente, ya que de lo contrario se podría dar el caso de tener que buscarlo, para lo cual habría que partir de otro conocimiento, que es el que, en realidad, sería *primero*. Por consiguiente, y dada la necesidad de que sea estable la posesión del conocimiento necesaria para la posibilidad de los demás conocimientos, hay que afirmar que lo que hace de base y punto de partida no es un simple acto —como tal, transitorio y efímero—, sino un hábito, y precisamente un hábito natural, es decir, no adquirido. No se trata tampoco de la misma potencia intelectiva, porque ésta no tiene por sí sola ninguna actualización de su nudo poder de conocer: ni la inestable y momentánea actualización que es propia de un simple acto, ni la enteramente permanente que se acaba de ver que es necesaria.

La indispensable posesión habitual de los principios radicales de las ciencias no es ella misma un hábito formalmente científico, sino *precientífico*, lo mismo que esos principios son también anteriores a las verdades que las ciencias formulan. Hablando del más radical de ellos, el principio llamado de contradicción, santo Tomás señala tres características, de las cuales las dos primeras son, respectivamente, la de no caber error acerca de él y la de no ser hipotético. Pero la que más nos interesa ahora es la tercera de estas características:

> «la tercera condición es que no se le adquiera de un modo demostrativo o por otro procedimiento semejante, sino que advenga como por naturaleza a quien lo tiene, que se le conozca como de una manera natural y no por adquisición»[257].

Lejos de suponer alguna vacilación, las expresiones *como por naturaleza*, *como de una manera natural* son, por el contrario, confirmaciones de la *naturalidad* que hay que

admitir en nuestra posesión habitual del más fundamental de los principios. Con todo, hay un cierto matiz que importa recoger y que es también aplicable a la posesión habitual de los demás principios de las ciencias. Todo hábito, por muy natural que sea, es algo sobreañadido: algo que viene o *adviene* a su sujeto. La potencia o facultad intelectiva es distinta del hábito, o de los hábitos, de los primeros principios especulativos y prácticos. Por consiguiente, no es posible tener estos hábitos nada más que por haberlos recibido. ¿Hay que decir entonces que la facultad intelectiva adquiere estos mismos hábitos?

El pasaje que estamos comentando rechaza la adquisición, pero de alguna manera afirma la recepción. Porque hay dos formas o modos de recibir: un puro y simple recibir pasivo, que no implica de suyo ninguna actividad por parte del sujeto receptor, y un recibir originariamente activo, por darse en el sujeto receptor un previo inquirir o buscar, un cierto esfuerzo. Únicamente en este segundo caso cabe hablar de verdadera adquisición; en el primero existe solamente un mero recibir. La potencia o facultad intelectiva no adquiere los hábitos de los primeros principios, porque no hace ninguna actividad para llegar a tenerlos, sino que se limita simplemente a recibirlos. Estos hábitos son, por tanto, naturales a la facultad intelectiva, ya que ésta los posee sin necesidad ni posibilidad de aplicarse a lograrlos; pero no son naturales, si por tal cosa se entiende que de ninguna manera los recibe. De aquí las expresiones *quasi per naturam*, *quasi ut naturaliter*, cuyo matiz no es otro que el de señalar, al mismo tiempo, que se trata de algo recibido y, sin embargo, no propiamente adquirido:

> «pues en virtud de la misma luz natural del entendimiento agente, los primeros principios se hacen conocidos; y no se adquieren por medio de raciocinios, sino únicamente por el hecho de que se conocen sus términos»[258].

Una vez que la facultad intelectiva posee ya los términos o ideas de que constan los primeros principios, éstos son conocidos de un modo natural, sin necesidad de raciocinio. Pero primero hace falta conocer esos términos, poseer los conceptos de que están hechos los principios en cuestión. Por ejemplo: el principio de que el todo es mayor que la parte no necesita prueba; es un juicio cuya verdad se conoce por el puro hecho de conocer sus términos; y, sin embargo, no se puede decir que este juicio ni, por tanto, su posesión habitual, sean propiamente innatos, por la sencilla razón de que tampoco son innatos los conceptos de la parte y del todo. Igual que cualquier otra, estas nociones proceden de la experiencia iluminada por el entendimiento agente, que no es la facultad intelectiva, sino la que hace inteligibles los materiales que la experiencia suministra. Lo que se llama la facultad intelectiva, la que realmente entiende, no forma las ideas; y, por su parte, el entendimiento agente no tiene como función el entender, sino el hacer inteligible la experiencia; de la misma manera que la luz, que no ve los colores, hace falta, no obstante, para poder verlos[259].

* * *

Los hábitos de los primeros principios son naturales, aunque recibidos, por existir en toda naturaleza humana potencias sensoriales, entendimiento agente y facultad

formalmente intelectiva. A poco que las potencias sensoriales entren en ejercicio, el hombre cuenta con los materiales que hacen falta para que dichos hábitos existan. Ahora bien: además de estos hábitos que de un modo *específico* convienen a todo hombre, hay otros, también cognoscitivos, que algunos hombres tienen por virtud de su naturaleza *individual*. Tales hábitos son realmente naturales en el sentido de que, en vez de conseguirlos, sus sujetos se encuentran ya con ellos como con algo dado y que permite una mayor facilidad en el uso de la facultad intelectiva. Hay, en efecto, hombres que por naturaleza están más dotados que otros para la actividad intelectual; y como quiera que la naturaleza específica es la misma en todos los seres humanos, esta congénita diversidad de aptitudes para el buen uso del entendimiento tiene que radicar en los distintos modos individuales de ser de cada hombre, que proceden de las respectivas complexiones corpóreas[260].

Los factores corpóreos que condicionan, por ejemplo, una buena memoria y una conveniente imaginación facilitan el uso del entendimiento, en la medida en que éste supone el ejercicio de dichas facultades sensoriales. El mismo entendimiento no se halla condicionado de una manera directa por los factores corpóreos en cuestión; pero lo está en una forma indirecta: a través de las potencias sensitivas. Y así ocurre que cuando tales factores existen de una manera estable y natural —no se trata, por tanto, de los que son variables o transitorios— en un determinado ser humano, éste posee el hábito natural cognoscitivo que estriba en la permanente aptitud y capacidad para el buen uso del entendimiento. Hay así una doble diferencia entre los hábitos naturales de que ahora tratamos y aquellos otros hábitos naturales que se refieren a los primeros principios. Los unos son individuales y meramente convenientes para el uso de la razón; los otros son específicos y absolutamente necesarios para ese mismo uso.

A modo de resumen de lo expuesto sobre ambas clases de hábitos que no hacen de término de la formación intelectual, sino de principio de ella, vale este pasaje:

> «en las potencias aprehensivas puede darse un hábito natural según incoación, no solamente en virtud de la naturaleza específica, sino también por razón de la naturaleza individual. En virtud de la naturaleza específica [ello es posible] por parte del alma misma, en la forma en que el intelecto de los principios se dice que es un hábito natural, pues por la misma naturaleza del alma intelectual conviene al hombre el que por el simple hecho de que éste conozca qué es el todo y qué es la parte, conozca que cualquier todo es mayor que su parte, y lo mismo en los demás principios. Pero [el hombre] no puede conocer qué es el todo y qué es la parte sino por medio de las especies inteligibles tomadas de las imágenes, y de ahí que el Filósofo, al final de la Política, manifieste que el conocimiento de los principios nos viene de los sentidos. En cambio, por la naturaleza individual hay, según una natural incoación, algún hábito cognoscitivo, en cuanto que un hombre, por la disposición de sus órganos, es más apto que otro para entender bien, lo cual es posible por el hecho de que necesitamos de las facultades sensitivas para el ejercicio de la actividad intelectual»[261].

EL SENTIDO Y LOS LÍMITES DE LA ENSEÑANZA. LA FUNCIÓN DEL MAESTRO

Sobre la base de las virtudes primarias del entendimiento, el hombre adquiere la formación intelectual de dos maneras: o por sí mismo o por la enseñanza que de otro

hombre recibe. Santo Tomás señala estas dos vías de la formación intelectual, denominándolas, respectivamente, *inventio* y *disciplina*[262]. Su diferencia es clara y formalmente se comprende en sí misma, sin necesidad de apelación a los métodos propios de la génesis de cada una de ellas. Sin embargo, esta génesis debe ser estudiada desde el punto de vista filosófico, no tanto para analizar la diferencia entre el aprendizaje y la invención, cuanto para determinar en ambos casos el proceso *esencialmente* requerido para la formación intelectual.

La perspectiva que ello obliga a tomar no es de índole pedagógica. Se trata de algo previo y de sentido distinto. La mera filosofía de la enseñanza no pretende enseñar a enseñar, ni, respectivamente, ayudar a aprender. Lo mismo hay que decir de la filosofía de la *inventio*. Su fin no es propiamente el de dar reglas para la buena marcha de la investigación. La cuestión de los métodos didácticos y heurísticos tiene indudablemente una gran importancia[263], pero no se confunde con el tema, puramente teorético, de la *esencia* del proceso formativo de las virtudes intelectuales, tanto si este proceso se realiza en forma de aprendizaje, como si se efectúa a la manera de la investigación. Al preguntarse por la esencia del proceso de toda formación intelectual, lo que se busca no es algo conveniente para que ésta se dé, sino lo permanente y necesario en ella, su forma general, independientemente de los métodos que para conseguirlo se propongan.

Por consiguiente, la pregunta que aquí nos vamos a hacer no es la de cómo hay que enseñar, sino esta otra: ¿en qué consiste la enseñanza? O, lo que es lo mismo, ¿cuál es esencialmente su sentido para la formación de las virtudes intelectuales? Tales son los problemas que aborda santo Tomás al plantearse el tema de la función del *maestro*, tomando como punto de partida la cuestión radical de si en efecto el hombre puede enseñar al hombre. En la respuesta afirmativa a esta cuestión se nos van a mostrar los factores o ingredientes necesarios, las determinaciones esenciales, del proceso docente —y de su correlato, el aprendizaje— como vía de formación intelectual.

Las fuentes principales para el estudio del pensamiento de santo Tomás sobre la esencia del proceso docente son tres: la cuestión *De Magistro*, en *De Veritate* (q. 11), el final del capítulo 75 del libro II de la *Summa contra Gentiles* y el artículo 1.º de la cuestión 117 de la primera parte de la *Summa Theologica*. De estas tres fuentes, la más copiosa es la primera, lo cual explica que la mayoría de los comentaristas se hayan detenido en ella especialmente; pero las otras dos tienen en cambio el valor de ofrecer la doctrina en un denso resumen o esquema de los puntos principales, además de añadir algún matiz que también conviene recoger.

La síntesis de todos estos datos viene a cifrarse en la tesis de que la enseñanza es fundamentalmente una *ayuda* y el maestro, por tanto, una *causa coadyuvante* de la formación intelectual del discípulo. Enseñar no es ni más ni menos que ayudar a otro hombre a adquirir el saber. Así como el gobernante tiene respecto de los súbditos una función subsidiaria, de un modo análogo es también subsidiaria la función del maestro respecto del discípulo. Las diferencias entre el gobernante y el maestro se oponen desde luego a que esta analogía se interprete como una pura y simple identidad. La enseñanza no es lo mismo que el gobierno. Pero hay algo común a estas dos cosas, que estriba en la

naturaleza auxiliar, en el carácter de refuerzo y apoyo, que ambas tienen, cada cual a su manera.

La enseñanza consiste en una cooperación que tiene como supuesto la operación del discípulo. Aprender no es, por tanto, un puro recibir, sino una verdadera actividad que el discípulo ejerce con el auxilio o concurso del maestro. En general, toda ayuda supone dos actividades: la del que ayuda y la del ayudado. El primero tiene que contar con que el segundo haga algo por su parte. De lo contrario, no hay propiamente ayuda, porque no existe cooperación, sino una sola y exclusiva operación.

Pero el maestro es una causa coadyuvante precisamente porque el discípulo tiene un poder activo para adquirir la ciencia: un poder que pone en ejercicio, bajo el concurso y guía del maestro, en el aprendizaje o adquisición del saber:

> «Cuando [...] algo preexiste en una potencia activa completa, el agente extrínseco no actúa más que ayudando al agente intrínseco, y suministrándole los medios con los que puede pasar al acto; así en la curación el médico es un ministro de la naturaleza —que es la que principalmente opera— confortándole y proporcionándole las medicinas de las que ella se vale como de instrumentos para recobrar la salud. En cambio, cuando algo preexiste únicamente en potencia pasiva, es el agente extrínseco quien principalmente hace pasar de la potencia al acto»[264].

En general, y no sólo en el caso de la enseñanza, para que un ser funcione como causa coadyuvante de otro ser, es indispensable que haya en éste una potencia activa, esencialmente completa, para lo que entre ambos se consigue. Y a la inversa: si un ser posee dicha potencia activa, lo que a otro ser le corresponde hacer para el efecto al que ésta se ordena es, simplemente, ayudar al primero a conseguirlo. Por el contrario, cuando lo que un ser tiene respecto de un efecto es únicamente la potencia pasiva de recibirlo, no se puede decir que lo consigue por medio de la ayuda de otro ser, sino que este otro ser se lo consigue, de modo que el primero no funciona como un verdadero agente, sino como un paciente; por lo cual el segundo no coopera con él, sino que simplemente opera en él.

Apliquemos estos principios generales al caso de los efectos que se logran por medio de un cierto arte. Es necesario hacer esta aplicación porque el aprendizaje se encuentra en ese caso. El discípulo aprende contando, desde luego, con su potencia activa natural de adquirir el saber, pero no sólo por virtud de esta potencia, sino también merced al arte del maestro. Veamos de qué forma:

> «hay ciertas artes en cuya materia no existe un principio agente de la producción del respectivo efecto, como ocurre en el arte de edificar, pues no se da en las maderas ni en las piedras ninguna forma activa que produzca la estructura de la casa, sino tan sólo una capacidad pasiva. Pero hay otra clase de arte en cuya materia existe cierto principio activo que mueve a la producción del correspondiente efecto, como se ve en el caso de la medicina, pues en el cuerpo enfermo existe un principio activo de la curación. Y, en consecuencia, el efecto de un arte de la primera clase no lo produce nunca la naturaleza, sino que siempre es artificial, como ocurre con todas las casas. En cambio, el efecto del segundo género de arte puede darse o por medio del arte o por la sola naturaleza, ya que muchos se curan por la operación de la naturaleza, sin el arte de la medicina. Ahora bien: en todo lo que se puede hacer tanto por medio del arte como por la naturaleza sola, el arte imita a la naturaleza; pues si alguien está enfermo por el frío, la naturaleza le cura calentándole; y de ahí que si el médico tiene que curarle, lo haga suministrándole calor. Y a esta clase de arte se asimila el arte de enseñar»[265].

El arte del maestro es semejante al del médico. Pertenece al mismo género de artes: al

de aquellas cuya materia tiene por sí misma un cierto principio activo para el efecto que se pretende conseguir. Así, pues, el efecto de la enseñanza es de la clase de los que se pueden obtener tanto por la naturaleza sola de algún hombre como también por el arte del maestro; y cuando se produce de esta segunda forma, cuando el maestro, por medio de su arte, concurre a producirlo, lo que es menester hacer para lograrlo es, en esencia, lo mismo que se hace al alcanzarlo de un modo natural. El arte imita a la naturaleza: procede, esencialmente, igual que ella. Pero así como la naturaleza es un principio intrínseco de actividad en el ser que la tiene, el arte, en cambio, es un principio extrínseco para el ser al que se aplica. Y aunque este principio extrínseco imita, como se ha dicho, el modo de proceder que corresponde al intrínseco, su función no es la misma, sino tan sólo la de un agente coadyuvante, o sea, la de una causa auxiliar.

Estas mismas ideas son las que inspiran el siguiente texto:

> «entre los efectos que proceden de un principio exterior, unos resultan solamente de él, como la forma de la casa, que sólo se debe al arte, mientras que otros derivan unas veces de un principio externo y otras, en cambio, de un principio interno, como la salud es causada en el enfermo en ciertas ocasiones por un principio extrínseco, a saber: por el arte de la medicina, y en otras ocasiones por un principio intrínseco, como cuando alguien se cura por virtud de la naturaleza. Y en tales efectos hay que considerar dos cosas. En primer lugar, que el arte imita a la naturaleza en su operación […] En segundo lugar, hay que tener en cuenta que el principio exterior, o sea, el arte, no actúa como el principal agente, sino como coadyuvante del agente principal, que es el principio interno, confortándolo y suministrándole los instrumentos de que la naturaleza usa para producir el efecto»[266].

En la enseñanza, el efecto que se persigue —la adquisición del saber— se obtiene de una manera artificial, en el sentido de que si bien el discípulo tiene naturalmente una potencia activa para lograr ese fin, no lo consigue solamente por sí mismo, sino contando con la intervención del arte del maestro. Correlativamente, el aprendizaje es una adquisición artificial del saber; no porque el discípulo se halle, al aprender, en una actitud de mera pasividad, sino porque también es activo el maestro por medio de su arte. La *artificialidad* de la enseñanza es muy distinta de la que pertenece a la edificación. En ésta hay ciertamente que contar con la naturaleza de los materiales. Los elementos de que la casa se hace constituyen una *causa material* que a su modo y manera condiciona, además de a la casa, al arte de edificarla; pero no son un agente de la edificación: no poseen de suyo ningún poder activo para producir la obra, y, por tanto, no pueden funcionar como *causa eficiente* de la misma. En cambio, la enseñanza ha de contar con la naturaleza del discípulo en su doble función de causa material y causa eficiente del aprendizaje.

El coeficiente artificial de todo aprendizaje —el arte del maestro— no excluye al coeficiente natural —la potencia activa del discípulo para adquirir el saber—; al contrario, concurre con él de una manera activa: lo refuerza y lo apoya, e incluso hay que decir que lo dirige. La función del maestro es efectivamente directiva del encaminamiento del discípulo a la posesión del saber. El maestro conduce y guía al discípulo por el camino que lleva a la verdad, facilitándole el acceso a ella y desviándole de las sendas del error. Pero la causa principal del aprendizaje es el mismo discípulo en tanto que tiene una potencia activa de adquirir el saber. Todo lo que el maestro hace es ayudar al discípulo,

confortarlo, poner a su disposición los medios que necesita para que él mismo, usándolos y no simplemente recibiéndolos, alcance la verdad que se le enseña.

La génesis del saber es esencialmente la misma en la *disciplina* y en la *inventio*. Las diferencias son accidentales. Lo cual no quiere decir que santo Tomás haya sido un precursor de los métodos propios de la *escuela activa*. Santo Tomás no recomienda aquí ningún método. Se limita, simplemente, a señalar que la adquisición del saber se verifica en el aprendizaje de una manera esencialmente idéntica a la que se da cuando no hay la ayuda de un maestro. Tampoco afirma que la participación activa del alumno deba ser la máxima posible. Lo que dice es que, siempre que hay adquisición del saber por medio del aprendizaje, la causa auxiliar es el maestro, y la principal el discípulo. No trata, en fin, de establecer las condiciones para que la enseñanza sea más eficaz. Su pretensión es exclusivamente, desde un punto de vista teorético, ajena a toda intención de norma, enunciar algo enteramente indispensable para que la enseñanza sea efectiva y sin lo cual tampoco es posible la otra forma de adquirir el saber.

Ahora bien: el hecho de que santo Tomás, basándose en el principio *ars imitatur naturam*, advierta una esencial identidad entre las dos maneras de adquirir el saber, no significa que menosprecie o pase por alto sus diferencias. Aun cuando éstas sean accidentales, hay que consignarlas y registrar, al menos, su sentido. De aquí la conveniencia de ver por separado los dos puntos siguientes: *a)* la génesis esencial de la adquisición del saber; *b)* Los caracteres propios del aprendizaje.

a) *La génesis esencial de la adquisición del saber*

Lo común a la *inventio* y a la *disciplina* es ante todo su fin, el objetivo al que tienden, que estriba justamente en la adquisición del saber. Cuando este fin se consigue, se nos presenta como el efecto o resultado de ella. Pero el mismo proceso, a cuyo través se le alcanza, es también común a ambos modos o formas de lograr ese fin. La génesis efectiva de la adquisición del saber es, en esencia, idéntica en ambos casos. Y esto se debe a que el entendimiento tiene, en lo esencial, una manera, y solamente una, de adquirir el saber:

> «en todo [...] lo que procede de la naturaleza y del arte, éste opera de la misma forma y por los mismos medios que la naturaleza. Pues así como la naturaleza produciría la salud suministrando calor al que padece por causa del frío, así también el médico; y de ahí que se diga que el arte imita a la naturaleza. De un modo semejante, acontece también que en la adquisición de la ciencia el que enseña a otro le lleva al conocimiento de las cosas que ignoraba, de una manera idéntica a aquella en la que alguien, por sí mismo, pasa al conocimiento de lo que no sabía. Ahora bien: el proceso de la razón que llega por vía inventiva al conocimiento de lo desconocido, consiste en aplicar a determinadas materias los principios comunes evidentes de suyo, pasando así a algunas conclusiones particulares, y de éstas a otras; y por ello se dice que un hombre enseña a otro en tanto que le expone por medio de palabras este proceso raciocinativo que por la razón natural hace en sí mismo; y de esta forma, la razón natural del discípulo llega a conocer lo que ignoraba, utilizando, a modo de instrumentos, las cosas que se le proponen»[267].

Así, pues, el proceso esencial de la razón en la adquisición del saber —el que se da de una manera idéntica lo mismo en la *disciplina* que en la *inventio*— es el que tiene como punto de partida los primeros principios, y como etapas o fases intermedias, en primer

lugar, la aplicación de estos principios a materias u objetos determinados, y luego, sobre la base de las conclusiones obtenidas, la aplicación a otras nuevas materias que son más determinadas o particulares que las anteriores; y así sucesivamente. La marcha de la razón hacia el saber, el *discursus rationis*, es el tránsito lógico del fundamento a lo fundamentado, de las premisas a la conclusión. La génesis del saber o, en términos subjetivos, la de las virtudes intelectuales que se adquieren, no es un simple paso de lo conocido a lo desconocido, un puro añadir verdades a otras que se tenían. La adquisición y el incremento del saber requieren que las verdades ignoradas pasen a ser no sólo conocidas, sino también *sabidas*, es decir, basadas, fundamentadas, en las que ya se poseen. De lo contrario, no se produce ciencia, pues la ciencia requiere la demostración, la prueba lógica que hace ostensible el nexo entre la conclusión y sus principios.

A la unidad objetiva, extramental, que hay entre el fundamento y lo fundamentado, corresponde en la mente la continuidad propia del tránsito de los principios a las conclusiones. Y no es que convenga proceder así, o bien que esta fluidez sea grata al hombre. Se trata, simplemente, de que la razón sólo puede funcionar como razón cuando actúa de este modo, y de que el conocer únicamente es saber cuando se le adquiere de esta forma. Cuando no ocurre así, el entendimiento no funciona de un modo racional —es decir, lógicamente progresivo—, sino de un modo abrupto y discontinuo, que no nos da un conocer propiamente científico, ni siquiera en el caso de que lo acompañe una plena certeza natural. Los primeros principios, que son el fundamento y el supuesto de todo el saber humano, no forman parte de él, no se adquieren por ciencia. Son simplemente objeto de una pura intuición: la natural e inmediata captación de la evidencia que en sí mismos tienen. Ni pueden demostrarse, ni tampoco hace falta demostrarlos. Y si se trata de proposiciones que, no siendo evidentes de suyo, tampoco se las demuestra, el entendimiento no las puede acoger ni de un modo intuitivo, ni de una manera racional[268]. Pero volvamos al hilo de la cuestión:

> «hay en cada uno de los hombres un principio de la ciencia, a saber: la luz del entendimiento agente, por cuya virtud ciertos principios universales de todos los saberes son naturalmente conocidos de una manera inmediata y originaria. Cuando alguien aplica estos principios universales a cosas particulares, de las que tiene sensorialmente memoria y experiencia, adquiere de una manera inventiva la ciencia de algo que no sabía; procediendo de lo conocido a lo desconocido. Y de ahí también que todo el que enseña, partiendo de las cosas que sabía el discípulo, lleve a éste al conocimiento de las que ignoraba, conforme a lo que se dice en los *Poster.,* lib. I, que toda doctrina y toda disciplina se hace a partir de un conocimiento previo»[269].

De nuevo nos encontramos con la forma esencial de la adquisición del saber, descrita como un tránsito, lógico y continuo, de lo conocido a lo ignorado. Pero —igual que en el texto que antes se examinó— este proceso exige la mediación de una materia menos universal que la que se contiene en las premisas. La génesis del saber se verifica *aplicando principios generales a cosas particulares*. Es, pues, una *contracción* de esos principios a un objeto o materia más determinados. Adquirir el saber consiste, así, en particularizar y concretar, refiriéndolas a nociones más complejas, las verdades que todo hombre conoce. Lo que todavía no se posee de una manera científica, se hace objeto de ciencia al resolverlo en los principios primeros y comunes de las virtudes intelectuales naturales. Estas mismas virtudes no se confunden con los primeros principios, ya que son

la posesión habitual que de ellos tiene todo hombre; de la misma manera que las virtudes intelectuales adquiridas tampoco se identifican con las verdades científicas que son la posesión habitual que de éstas llega a alcanzarse. Ahora bien: lo que aquí nos importa es que tanto los actos como los hábitos del conocimiento científico tienen por objeto unas verdades cuya materia no la constituyen las nociones enteramente generales de que constan los principios primeros, sino otros conceptos más complejos y explícitos. El saber se posee en la medida en que las nociones integrantes de los primeros principios se sustituyen por otras más determinadas y actuales que estaban *en potencia* en las primeras.

Tal sustitución, que representa un tránsito de lo implícito a lo explícito, no sería posible si el entendimiento no tuviera la doble capacidad siguiente: 1.ª) la de elaborar conceptos más complejos que los que hacen de sujeto y predicado en los principios comunes de las ciencias; 2.ª) la de aplicar a esos nuevos conceptos la validez de los primeros principios. Ambas cosas las puede hacer un hombre por sí solo o por medio de la ayuda de otro hombre. Pero es necesario, en general, que la esencial capacidad de hacerla exista como tal en el entendimiento, para que éste, ejerciéndola, llegue a adquirir el saber. Por muy grande que sea la habilidad del maestro, lo que éste no puede hacer es que en el discípulo aparezca la doble y *esencial* capacidad de elaborar nociones más explícitas que las enteramente generales, y de aplicar a ellas los primeros principios. La ayuda que con su enseñanza da el maestro puede facilitar el uso de esta capacidad, hacerlo más asequible y expedito; lo que no puede hacer es que la misma capacidad exista. Sin embargo, ello no solamente es imposible, sino que tampoco es necesario. Por naturaleza, todo hombre tiene ya ese poder. Merced al entendimiento agente, posee, en efecto, la facultad de hacer inteligibles los datos que los sentidos le presentan, y en estos datos no solamente ilumina los aspectos máximamente generales, sino además otros determinados y específicos, los cuales, representados o aprehendidos por la facultad propiamente intelectiva —el entendimiento paciente—, integran los conceptos más complejos, a los que han de aplicarse los principios supremos del saber.

Y por lo que hace a la capacidad de llevar a la práctica esta aplicación, el hombre también cuenta con ella de un modo natural, ya que no es otra cosa lo que se llama la *ratio:* el poder de usar discursivamente del entendimiento, haciendo que éste pase de la posesión de una verdad indiferenciada o común a la captación de la verdad particular o específica que en ella virtualmente se contiene[270].

El proceso esencial de la adquisición del saber comprende, pues, sobre la base de las virtudes intelectuales naturales, los siguientes actos: 1) la captación, por los sentidos externos e internos, de los datos empíricos precisos para poder elaborar los conceptos; 2) los actos propios del entendimiento agente por los que se iluminan estos datos, convirtiéndolos en algo inteligible[271]; 3) la simple aprehensión, por la facultad propiamente intelectiva, de los conceptos correspondientes; 4) la referencia o aplicación de los primeros principios a estos nuevos conceptos; y, como consecuencia, 5) la posición o establecimiento de las conclusiones, precisamente como conclusiones, es decir, como el efecto lógico de los principios, de los cuales dimanan por vía de

contracción o determinación de las verdades enteramente comunes a las más determinadas y específicas.

b) *Los caracteres propios del aprendizaje*

El aprendizaje o *disciplina* tiene, junto a las notas del proceso esencial que acaban de señalarse, unos caracteres específicos, que se resumen en «la ayuda del maestro». ¿En qué consiste esta ayuda? Y ¿cuál es, en términos generales, su valor? Para poder responder a la segunda pregunta, conviene haber estudiado la primera con todo el detenimiento requerido por la importancia que en sí misma tiene.

Los textos en que con más pormenor se expresan los caracteres propios del aprendizaje se encuentran en la *Summa contra Gentiles* y en la *Summa Theologica*. En el primero se afirma que el maestro realiza la enseñanza de esta triple manera:

> «ofreciendo a la consideración del discípulo los principios que ya éste conoce [...]; llevando esos principios a las conclusiones; y proponiendo ejemplos sensibles con los que se forman en el alma del discípulo las imágenes necesarias para la intelección»[272].

En primer lugar, al ofrecer a la consideración del discípulo los principios que ya éste conoce, el maestro no hace más que actualizar, en un sentido puramente subjetivo, el hábito que ya posee aquél, bien se trate del hábito de los primeros principios, que es enteramente natural, bien del que de hecho se tenga, tras haberlo adquirido, de otros principios, que aunque no son por completo originarios —pues dimanan y surgen de los primeros—, funcionan, a su vez, como premisas para llegar a conclusiones nuevas. Actualizar estos principios *intermedios* no es otra cosa que volverlos a poner ante el entendimiento del discípulo que ya los poseía, y por esto se trata de una actualización exclusivamente subjetiva, no de la que se hace al aplicarlos a una materia más determinada que la que integran el predicado y el sujeto de las proposiciones en que ellos se formulan. Este modo objetivo de actualización, que es ya una contracción o aplicación, lo realiza el maestro en la segunda forma que tiene de actuar: *llevando los principios a las conclusiones*, o sea, haciendo ver cómo se pasa de los unos a las otras. Por último, al proponer los *ejemplos sensibles*, el maestro suministra unas imágenes que el entendimiento agente del discípulo puede utilizar para formar los conceptos integrantes de dichas conclusiones: pues aunque tales conceptos son implícita y potencialmente conocidos en los más generales o comunes, es preciso, no obstante, poseerlos de una manera explícita y actual, lo cual por su parte exige que el entendimiento agente cuente con las imágenes sensibles de las cuales se extraen. Es verdad que el discípulo puede adquirir por sí mismo esas imágenes; pero precisamente la ayuda del maestro consiste en proporcionárselas a través de los ejemplos oportunos.

En la *Summa Theologica* la naturaleza del auxilio docente es expuesta con más amplitud, si bien se la divide únicamente en dos formas o modos principales:

> «de dos modos [...] lleva el maestro al discípulo desde las cosas conocidas hasta el conocimiento de las que ignora. El primer modo es el que consiste en proponer algunos auxilios o instrumentos de los que el entendimiento del discípulo se sirve para adquirir la ciencia, como cuando le ofrece algunas proposiciones menos universales, de las que, sin embargo, puede el discípulo juzgar por las que ya conoce, o como al

presentarle algunos ejemplos sensibles, semejantes u opuestos, o todo lo que tenga el mismo fin, por cuyo medio el entendimiento del que aprende es conducido al conocimiento de la verdad que ignoraba. El segundo modo es el de confortar el entendimiento del que aprende, mas no por medio de alguna virtud activa [...], pues todos los entendimientos humanos son de un mismo grado en la jerarquía de la naturaleza, sino en cuanto que muestra el nexo entre los principios y las conclusiones al discípulo, que tal vez no tiene la capacidad para pasar por sí solo de los unos a las otras»[273].

Quedándose en la mera letra del pasaje, habría que pensar que lo que santo Tomás distingue ahora en el arte docente son, respectivamente, la ayuda y el refuerzo. Lo que el maestro haría serían estas dos cosas: ayudar al entendimiento del discípulo y confortarlo o reforzarlo en su tarea de extraer conclusiones. No obstante, mirándolo con más detenimiento, es fácil ver que también lo segundo es una ayuda. La función del maestro es siempre subsidiaria, auxiliar. Y la diferencia que persiste entre los modos mencionados en el texto es la que hay entre los actos cuyo objeto propio no es la *collatio* o tránsito de los principios a las conclusiones y los que, en cambio, muestran, y no sólo preparan, este nexo. El primer tipo de actos no expone la manera en que hay que pasar de las premisas a las conclusiones. Se limita a dotar y proveer al discípulo de ciertos instrumentos cuyo uso hace posible a éste el tránsito deductivo con más facilidad que si careciera de ellos. En cambio, en el segundo tipo de actos —que no sólo es compatible con el otro, sino que el ideal es que lo siga—, el maestro actúa directamente sobre la *virtus collativa* del discípulo, al proponer el mismo paso lógico, el orden que hay que seguir, de los principios a las conclusiones. Porque puede ocurrir que, aun habiendo sido preparado para dar este paso, es decir, teniendo los instrumentos convenientes para que sea fácil la inferencia, el discípulo no disponga por sí solo de la concreta capacidad de realizarla[274], y en esta situación la ayuda que le conviene es la que consiste justamente en hacerle visible la continuidad de los principios a las conclusiones, desarrollándola de una manera explícita y sin omitir ninguna de sus fases.

Ahora cabe volver con pleno fundamento a la pregunta sobre el *valor* de la enseñanza. La tesis según la cual el maestro es únicamente la causa instrumental del aprendizaje, queda confirmada con lo que se acaba de advertir. El efecto propio del maestro no podría serlo el adoctrinamiento del discípulo si éste no usara lo que aquél le da, incorporándolo, valga la expresión, de una manera vitalmente activa, a su facultad de entender. Esta asimilación o integración de lo que recibe del maestro es algo que el discípulo tiene que realizar, incluso en el caso de la ayuda más formal y directa. La mostración del nexo entre los principios y las conclusiones, que es lo más que el maestro puede realmente hacer por el discípulo, no determina en éste la adquisición del saber si no va acompañada o subseguida del acto de comprenderla.

Entender ese nexo, ya mostrado, entre los principios y las conclusiones, es una operación que corre enteramente a cargo del discípulo y que, por tanto, no sólo radica en éste, sino que le tiene al mismo tiempo como su agente o causa principal, aunque se apoye en la mostración hecha por el maestro: porque al servirse de ella viene a tomarla como una causa instrumental. Sin el poder y el acto intelectivos del discípulo, la mostración del modo de articular las verdades se cancela en sí misma, quedando sin trascender más allá de la mente del maestro. Son, pues, ese poder y ese acto lo que

confiere a dicha mostración el decisivo coeficiente que precisa para ser eficaz como enseñanza.

Con esto viene a cumplirse en nuestro caso, y bajo la forma o modalidad correspondiente, lo que en general es necesario para que el instrumento actúe como instrumento: que la fuerza de una causa principal sobreeleve la suya, haciéndole así capaz de lo que por sí solo no podría conseguir[275].

Por supuesto, el maestro es causa principal de lo que él mismo ofrece a su discípulo. Pero esto que le ofrece no es, a su vez, la causa principal de la adquisición del saber, sino algo que se constituye en instrumento para esa adquisición, en la medida en que el propio discípulo lo sobreeleva a tal rango, prestándole una última y decisiva capacidad. El maestro, en efecto, se vale de palabras. Estos *verba doctoris* no producirían ninguna ciencia, si el discípulo mismo no empezara por entender su significación. La actividad del que aprende empieza precisamente, dentro del plano lógico, por hacerse cargo del sentido de las palabras que llegan hasta él. Tales palabras no tienen en sí mismas una plena y total capacidad para determinar el acto correlativo de entenderlas. Naturalmente, no es que sean, de suyo, incompatibles con él; al contrario, son aptas para suscitarlo, ya que en primer lugar se dejan asociar con un sentido del que por convención actúan como vehículos. Una vez dada la respectiva asociación, la palabra posee una aptitud formalmente semántica para quien sabe la conexión con su sentido. De este modo, al ser oída o vista, funciona como un signo y remite, por tanto, a su significado. Pero lo mismo este remitir que aquel previo dejarse conectar a una determinada significación no son, en realidad, actos, operaciones, que la palabra haga como una verdadera causa agente y con relación a los cuales el hombre que la entiende se comporte como un simple sujeto receptor. Por el contrario, es sin duda el hombre quien lleva el papel activo en todo ello y quien hace lo decisivo y más fundamental para que las palabras cumplan con su oficio.

De esa decisiva actividad, el discípulo no puede liberarse. Es él quien ha de entender los términos con que el maestro le habla; pues por mucha elocuencia que éste tenga, sus ideas no pasan al discípulo por una especie de transfusión conceptual. El que aprende tiene que ir re-produciendo lo que le va diciendo el que le enseña, y este reproducir es un verdadero producir los actos de intelección correspondientes a los que hace el maestro. Por eso es éste, por medio de la palabra, solamente una ayuda para aquél, y como quiera que la palabra no constituye más que un instrumento, el maestro es tan sólo la causa instrumental del aprendizaje del discípulo, aunque sea la causa principal —y hay que añadir, de paso, que la única— de lo que le ofrece al ayudarle. Y lo mismo viene a confirmarse si se tiene presente el paralelismo que observa santo Tomás entre la relación de las palabras del que enseña con el entendimiento agente del que aprende y la que va desde las cosas exteriores hasta la mencionada facultad:

> «pues el maestro propone, de las cosas que se pueden entender, signos de los que el entendimiento agente toma las ideas que inscribe en la facultad intelectiva. De ahí que las mismas palabras del que enseña, oídas, o vistas en escritos, se comporten, respecto de la producción de la ciencia en esa facultad, de una manera igual a la de las cosas que están fuera del alma, pues lo mismo de unas que de otras toma el entendimiento las ideas: aunque las palabras del maestro, por ser signos de éstas, tienen una mayor proximidad a la producción de la ciencia que las cosas sensibles que están fuera del alma»[276].

La índole meramente instrumental de la función subsidiaria del maestro no debe, sin embargo, interpretarse como algo que disminuya su importancia. Que la enseñanza y el maestro mismo sean agentes auxiliares o instrumentales, no significa que estén desprovistos de la categoría propia de las causas esencialmente activas. Reflexionando sobre la afirmación de Boecio de que por medio de la enseñanza la mente humana sólo es excitada al saber[277], santo Tomás entiende que de esta forma parece que se llega a reducir la función del maestro al nivel de una simple indicación, como la que en el plano sensorial realiza, por ejemplo, quien dirige la vista de otro hombre a algún determinado cuerpo o sitio[278]. Tal reducción de la causalidad del maestro es excluida por santo Tomás, fundándose en la naturaleza discursiva del entendimiento humano:

> «pues la vista no es un poder discursivo que basándose en algunos de sus objetos llegue a otros, sino que todos sus objetos le son visibles tan pronto como se dirige a ellos [...] Pero la potencia intelectiva, por ser discursiva, fundándose en unas cosas llega a otras; y, en consecuencia, no se comporta de la misma forma en la consideración de todo lo que le es inteligible, sino que ve instantáneamente ciertas cosas, como evidentes que por sí mismas son, en las cuales, de una manera implícita, están contenidas algunas otras que no puede entender más que haciendo explícitas, por medio de la razón, las que están implícitamente contenidas en los principios [...] Así, pues, el maestro excita al entendimiento a saber lo que enseña, cumpliendo la función de un motor esencial que hace pasar de la potencia al acto, mientras que quien pone algo ante la vista de alguien le excita como un motor accidental»[279].

La enseñanza —y por su parte, el maestro— tiene el valor de una causa esencialmente activa (motor *per se*) de la adquisición del saber por el discípulo. Lo que respecto de éste corresponde al maestro es, en suma, *hacer que él mismo haga* las operaciones necesarias para alcanzar la ciencia. Todo ello, claro está, dentro del plano de las causas segundas, pues la suprema y absoluta causa de todas estas causas es solamente Dios, de quien dimana la misma luz del entendimiento agente, tanto la del que posee el discípulo como la del que tiene el maestro, y en general toda eficiencia propia de los seres creados[280].

EL SENTIDO DE LA *«INVENTIO»*

La simple filosofía de la *inventio* no tiene —como ya se señaló— la pretensión de establecer las normas más idóneas para la tarea investigadora. Es únicamente una simple teoría, cuyos elementos cardinales han sido, por lo demás, descritos en el estudio de la génesis esencial del saber, que acaba de exponerse. En rigor, la *inventio* no añade nada a esta génesis esencial del saber. Su diferencia con el aprendizaje o *disciplina* consiste justamente en no incluir la ayuda de un maestro. La adquisición puramente personal y solitaria de la verdad científica coincide, materialmente hablando, con el proceso esencial de todas las adquisiciones del saber. Sus supuestos y etapas, su punto de partida y sus diversas fases, son los mismos que los de este proceso esencial. Por consiguiente, al comparar, de una manera simplemente teorética, la *inventio* y la *disciplina* con la noción común en que ambas participan, el problema no es el de determinar los caracteres propios de la primera, sino el de establecer los de la segunda, que es la que añade algo al proceso esencial de la adquisición de la verdad científica.

Muy distinta sería la situación desde el punto de vista pedagógico, o, si se prefiere, didáctico. Desde esta perspectiva, es ya posible, y además necesario, el señalar las normas y los recursos mejores para la buena marcha de la investigación. Y la fuente obligada de este tipo especial de metodología no podría serlo la experiencia común. Sobre la base de la observación de cómo aprenden en general todos los hombres pueden edificarse la teoría filosófica de la adquisición del saber y el estatuto práctico y metodológico de cómo deba hacerse la enseñanza. En cambio, para dar las normas formativas de un buen investigador hay que acogerse necesariamente a la experiencia de los pocos hombres que de hecho han sabido investigar y a la enseñanza de los todavía más escasos que se han ocupado en reflexionar sobre sus métodos y en exponerlos a los demás hombres de una manera temática y preceptiva. Y aun así, la técnica de la investigación no habrá de limitarse a los procedimientos más comunes a las diversas ciencias, sino que se deberá especificar según las exigencias peculiares de cada una de las diversas ramas del saber.

Para una teoría de la formación humana en general, lo que en cambio interesa en la génesis del saber es lo más esencial de ella, lo que es común a sus diversas formas; y esto no solamente sobrepasa a la distinción entre la *disciplina* y la *inventio*, sino que tampoco se altera por las diferencias entre las distintas clases de saberes. No obstante, y aunque el proceso de la adquisición del saber por vía inventiva no difiere, materialmente hablando, del que corresponde al aprendizaje, nada más que en el hecho de que este último implica la ayuda de un maestro, también es posible hacer algunas observaciones sobre el sentido mismo de la *inventio* como tarea de autoformación.

En el descubrimiento de las verdades científicas el hombre protagoniza su propia formación intelectual de una manera más íntima y activa que cuando adquiere el saber por la enseñanza. En ambos casos la génesis de la ciencia exige la actividad del que la adquiere, que es quien actúa como causa principal del respectivo proceso. Pero si este proceso acontece por vía de descubrimiento o invención, su sujeto no es sólo la causa principal, sino también, dentro del orden de la eficiencia humana, la única causa activa. La autoformación intelectual exige evidentemente —y con los límites en que de hecho puede darse— una superior intensidad en la eficacia de la razón humana.

En principio y de una manera abstracta, todo hombre cuenta con el poder de adquirir por sí mismo una formación científica. La diferencia entre los que realmente llegan a adquirirla por sus propias fuerzas personales y los que se limitan a aprender no es, en sí misma, una diferencia esencial. La facultad que hay que poner en juego para la recepción de la enseñanza es la misma que actúa en el descubrimiento de las verdades científicas. Y el punto de partida subjetivo —la posesión de las virtudes intelectuales naturales o meramente primarias— es en ambos el mismo, y existe en todo hombre que dispone del uso de la razón. Ahora bien: la superior intensidad que en la eficacia de ésta lleva consigo el hecho de descubrir, y no simplemente aprender, verdades, basta para que no todos los hombres sean en la práctica aptos para adquirir la ciencia por sí mismos. La efectiva y concreta diferencia que hay en este sentido entre unos hombres y otros no representa un fundamento adecuado para una auténtica discriminación específica, pero es suficiente

para establecer una distinción real entre los seres humanos, individualmente tomados, en orden a la génesis o adquisición del saber.

La distinción real entre los hombres que efectivamente son capaces de una autoformación intelectual y los que de hecho sólo tienen el poder de aprender, puede también deberse a factores extrínsecos a la capacidad intelectiva y que no afectan a ésta nada más que de una manera remota, tales como, por ejemplo, la carencia del tiempo necesario para entregarse a este tipo de tareas y en general todos los que condicionan en la práctica la posibilidad del ejercicio del hábito inventivo. De una manera más próxima, este hábito puede originarse en dos clases o tipos de factores: unos simplemente naturales y otros adquiridos. Los primeros proceden de la naturaleza individual y, en consecuencia, son, radicalmente, de carácter somático[281]. Los adquiridos pueden surgir, a su vez, de la práctica misma de la investigación —ya que al hacerla repetidamente el poseedor de aquellas dotes naturales viene a añadir a su capacidad congénita el hábito que le proporciona su ejercicio— o de una enseñanza, que puede serlo la que tiene por objeto la misma investigación, pero que también es suficiente cuando su mira no es otra que la de dar directamente un saber. El hombre que por virtud de una enseñanza adquiere una determinada ciencia de forma que posee de un modo pleno el hábito de la misma, está ya en condiciones de discurrir por sí propio en la materia a que esa ciencia se refiere. Los hábitos operativos dan a su poseedor una facilidad para las respectivas operaciones, facilidad que no se identifica con la indeterminada y nuda capacidad que antes del hábito era poseída. El hábito perfecto de una ciencia permite al hombre encontrar por sí mismo, sin la ayuda o el refuerzo de un maestro, los nexos discursivos existentes entre los principios y las conclusiones; es decir: le permite tomar la iniciativa en la adquisición del saber y progresar en él por vía de invención.

¿Cabe decir entonces que, al progresar por sí mismo en el saber, el hombre hace de maestro de sí propio? O dicho de otra manera: ¿es la autoformación intelectual una *auto-enseñanza*? En la respuesta afirmativa a esta cuestión hay una especie de *pedagogismo* en el sentido de que se concibe o interpreta todo progreso humano bajo forma didáctica. Pero aun con independencia de este vicio, parece que la respuesta afirmativa sea la más obvia. Si el maestro me forma es lógico pensar que, al formarme yo mismo, soy mi propio maestro. Santo Tomás se opone a esta manera de entender la autoformación intelectual como un proceso propiamente didáctico; y no por negar ahora la capacidad que el hombre tiene de adquirir el saber sin el auxilio docente, sino porque el hecho de enseñar requiere ya la posesión del saber de una manera explícita y actual, y no solamente virtual o implícita:

> «pues en las cosas naturales encontramos dos modos de principios agentes [...] Hay el agente que contiene en sí todo lo que en el efecto es causado por él [...] Pero hay también agentes en los que no preexiste nada más que una parte de lo que ellos hacen [...] Así, pues, en los agentes de la clase primera hay una razón perfecta de la acción, pero en cambio en los agentes de la segunda clase, ya que algo obra en la medida en que está en acto, y de ahí que, como sólo está parcialmente en acto del efecto a producir, no sea perfectamente agente [...] Ahora bien: la enseñanza supone una perfecta actualidad de la ciencia en el docente o maestro; y, por tanto, es preciso que la ciencia que produce en otro la tenga él de una manera explícita y perfecta. Pero cuando alguien adquiere para sí la ciencia (solamente) por el principio intrínseco, lo que es causa agente de la ciencia no la posee nada más que de una manera parcial, en lo que concierne a sus gérmenes, los principios comunes, y, por

tanto, de tal causalidad no puede tomarse el nombre de doctor o maestro»[282].

Una idea más completa y rigurosa del sentido propio de la *inventio* cabe todavía hacer patente si se comparan entre sí el que aprende, el que enseña y el que descubre. Este último ha de tener, sin duda, una habilidad mayor que el que se limita a aprender; pero puede encontrarse con obstáculos de los que el discípulo es salvado por el maestro, porque el que enseña tiene, a su vez, respecto de aquello mismo que transmite, un conocimiento explícito y no solamente virtual:

«aunque en la adquisición de la ciencia el modo inventivo es más perfecto por parte del sujeto —ya que éste se señala como más hábil para el saber—, sin embargo, es más perfecto, por parte del que causa la ciencia, el modo correspondiente a la enseñanza: pues el que enseña, que ya explícitamente la conoce entera, puede llevar a la ciencia con una facilidad mayor de la que alguien tenga al conducirse a ella por sí mismo basándose en el conocimiento de los principios científicos de un modo indiferenciado»[283].

Adquirir el saber por vía inventiva es más difícil —por tanto, implica una capacidad más elevada— que recibirlo por medio de otro hombre. Exige la posesión de una destreza o habilidad distinta y sobreañadida a la facultad que todo hombre posee de recibir el saber. Pero la posesión de éste es más perfecta en el entendimiento del maestro, que de un modo explícito y desarrollado conoce ya el enlace de los principios a las conclusiones; y de ahí que el discípulo sea llevado al saber por el maestro con más facilidad que la que puede tener en la adquisición de la ciencia quien al buscarla únicamente por sí mismo no cuenta con otra cosa que con los gérmenes de ella. Por lo demás, se comprende de suyo que la posesión explícita del saber sea superior a la búsqueda del mismo, tanto en lo que concierne a la manera en que éste es poseído, cuanto en el grado o intensidad del deleite que ello nos produce. La búsqueda de la ciencia participa ya de este deleite, aun en su propio origen. La admiración, que hace de principio del saber, es placentera por la esperanza del conocimiento al que tiende[284] y por la novedad que se presume en él[285]. Sin embargo, de una manera esencial es más deleitable la consideración de la verdad que el hecho de buscarla, aunque accidentalmente lo segundo pueda dar en ocasiones más placer que lo primero, a consecuencia del mayor deseo que se produce por la percepción de la ignorancia[286].

La superioridad esencial de la posesión del saber sobre el simple hecho de buscarla es la causa también de que, aunque las dos cosas pertenecen al gozo de la contemplación, haya, no obstante, que considerar a la primera como el más riguroso y perfecto modo de lograrla:

«la especulación de la verdad es doble: una que consiste en la busca de la verdad y otra que estriba en la contemplación de la verdad ya encontrada y conocida. Y esto es más perfecto, por ser el término y fin de la averiguación de la misma. De ahí también que sea mayor el deleite que hay en la consideración de la verdad ya conocida, que el que existe en buscarla»[287].

LAS VIRTUDES MORALES ANEJAS A LA FORMACIÓN INTELECTUAL

Al examinar, en la primera parte de este libro, la diferencia entre las virtudes morales y

las intelectuales[288], se señaló que, con excepción de la prudencia —que es virtud intelectual por su sujeto próximo y moral por su materia—, las segundas pueden darse en el hombre sin que éste posea las primeras. Pero ello, que es verdad si tan sólo se habla abstractamente de las propias virtudes intelectuales, no lo es, en cambio, si nos referimos en concreto a la *génesis* de éstas. La adquisición, ya sea por vía inventiva, o ya por medio del aprendizaje, de las virtudes intelectuales es un proceso que se desarrolla en un ser provisto de pasiones y que dispone de una voluntad bien o mal inclinada. En el hombre que aprende o que descubre puede haber resistencias, de muy varia índole moral, para la adquisición del saber, o, por el contrario, ciertas inclinaciones que de una manera habitual la favorezcan. En este sentido, pues, no es exacto el decir que las virtudes intelectuales adquiridas, incluyendo entre ellas la prudencia por lo que tiene de tal tipo de virtudes, sean independientes de las virtudes morales. Lo que es verdad desde un punto de vista estático y esencial, no lo es de un modo dinámico y concreto o, si se prefiere, *existencial*.

Haciendo centro en el hombre como sujeto último de todos estos hábitos, cabe considerar de dos maneras la relación entre las virtudes morales con las intelectuales, según que lo que en estas últimas se atienda sea, respectivamente, la génesis o el uso. En la primera forma, lo que se considera es la eficacia de las virtudes morales en la adquisición de las intelectuales, mientras que lo abordado en la otra forma es el modo en que éstas se aplican a sus actos por el imperio de una voluntad éticamente bien habituada. La segunda cuestión no pertenece en realidad a este lugar, cuyo tema es tan sólo el de la génesis de las virtudes intelectuales[289].

En general, las virtudes morales son causas dispositivas del saber porque hacen posible la consideración de la verdad al impedir lo que retrae de ella: la vehemencia de las pasiones y la excesiva agitación externa:

> «las virtudes morales pertenecen dispositivamente a la vida contemplativa, pues el acto de la contemplación, en que esta vida esencialmente consiste, lo impiden tanto la vehemencia pasional, por la que la intención del alma es desviada desde las cosas inteligibles hacia las sensibles, cuanto las perturbaciones exteriores. Las virtudes morales impiden la violencia pasional y aquietan la agitación de las ocupaciones externas»[290].

Contemplación y vida contemplativa no han de entenderse aquí exclusivamente en un sentido sobrenatural. La consideración de las verdades naturales es también afectada por los obstáculos que acaban de mencionarse; y se hace, en cambio, posible, de un modo habitual, por las virtudes morales, que dan a la voluntad la permanente fuerza necesaria para poder sobreponerse a ellos y estar así en condiciones de que el entendimiento sea aplicado al ejercicio de sus actos propios. El sosiego del ánimo y la moderación en las ocupaciones externas son precisos para adquirir los saberes asequibles a la capacidad natural del entendimiento; pues aunque es ésta una capacidad que subsiste a través de las más diversas situaciones, el ejercicio de ella no siempre puede hacerse tal como es necesario para captar la verdad de un modo suficiente.

Toda virtud moral es así conveniente para la génesis de las virtudes intelectuales, por impedir de un modo habitual algunos de los obstáculos que se oponen a la adquisición de ellas. Pero hay entre las virtudes morales algunas que guardan con el saber una íntima y

profunda relación. Tal es, en primer lugar, el caso de la esperanza. La búsqueda del saber es, en efecto, algo que requiere la específica fuerza de esta virtud moral. Como objetivo de un esfuerzo humano, el saber se presenta con los caracteres propios de aquel bien por el que la esperanza se define. Este bien no es presente, sino futuro, y aunque se ha de ofrecer como posible, hace falta, asimismo, que sea arduo[291]. Tender a él como a algo que no es fácil significa, por tanto, un ejercicio de magnanimidad. Así sucede en la aspiración y búsqueda del saber. Pretender elevarse al conocimiento científico es una forma de esperanza natural y un modo peculiar de ser magnánimo, porque este conocimiento, aunque asequible al hombre, no es fácil de conseguir. Santo Tomás no se ha ocupado expresamente de la específica magnanimidad de quien busca la ciencia; pero da, en cambio, los elementos para el tema, al señalar los caracteres propios del bien que en la esperanza hace de objeto, y al advertir que el conocimiento científico tiene, sobre el conocimiento sensorial, ciertas dificultades, que se hacen mayores conforme se asciende en la jerarquía natural del saber[292].

Las virtudes morales que de una manera explícita pone santo Tomás en relación con las virtudes intelectuales son la abstinencia, la castidad, la *studiositas* y la docilidad. Es útil registrar las principales consideraciones que respecto de ellas pueden estimarse pertinentes para la adquisición de las virtudes intelectuales. Santo Tomás estudia conjuntamente la función de la virtud de la abstinencia y la de la castidad para la perfección de la operación contemplativa:

«en el hombre, la perfección de la operación intelectual consiste en desligarse de las imágenes sensibles; y de ahí que cuanto más libre de ellas esté el entendimiento humano, tanto mejor pueda considerar las cosas inteligibles y hacer la ordenación de todas las sensibles [...] El deleite lleva la intención a lo que agrada [...] Los vicios carnales —la gula y la lujuria— se refieren a los deleites del tacto, a saber: los de los alimentos y los de las cosas venéreas, que son los más vehementes entre todos los placeres corpóreos. De ahí que por estos vicios la intención del hombre sea aplicada al máximo a las cosas corpóreas y, consiguientemente, quede debilitada la operación humana respecto de las cosas inteligibles: y más por la lujuria que por la gula, en cuanto que los placeres venéreos son más intensos que los de los alimentos [...] e inversamente, las virtudes opuestas —la abstinencia y la castidad— disponen máximamente al hombre a la perfección de la operación intelectual»[293].

La gula y la lujuria no anulan por completo la operación intelectual, y hasta cabe que alguien, por la excelencia de su ingenio natural o de algún hábito sobreañadido, especule en ocasiones sutilmente, a pesar de esos vicios. Pero lo que es inevitable es que con gran frecuencia la gula y la lujuria les retraigan de dicha sutileza, para entregarle a los placeres corpóreos[294]. Por consiguiente, la virtud de la abstinencia y la de la castidad, aunque no sean enteramente necesarias para los actos de la contemplación, son indispensables, sin embargo, para la perfección habitual de los mismos; lo que equivale a decir que tienen una decisiva trascendencia para la génesis de las virtudes intelectuales.

Toda virtud es un hábito que se adquiere y se perfecciona por la repetición de su acto propio. Mientras que la gula y la lujuria apartan de este acto, la abstinencia y la castidad

lo favorecen, no porque de un modo positivo inclinen directamente a su ejercicio, sino porque tienen como efecto el disponer a él de una manera indirecta, manteniendo libre la atención de las imágenes que una sensibilidad sobreexcitada opone a la operación intelectual. Esta consideración de la abstinencia y de la castidad como *dispositivas*, aunque no formalmente *positivas* de la contemplación, es simplemente un caso de la tesis, antes desarrollada, que atribuye ese oficio a toda virtud moral. La razón de que santo Tomás las haya mencionado especialmente es que los vicios a que esas dos virtudes se oponen son justamente los que más indisponen para la práctica de la operación intelectiva.

Distinta de la relación de la abstinencia y de la castidad con las virtudes intelectuales es la que tiene con éstas la virtud moral de la *curiositas*. Parte potencial de la templanza, la *studiositas* es, principalmente, la virtud que refrena el apetito inmoderado de saber, pero también, aunque de un modo accidental, la que se sobrepone al deseo natural de evitar las molestias que la adquisición del saber lleva consigo. Esta doble dimensión de la *studiositas* es vinculada por santo Tomás a la dualidad estructural de la naturaleza humana compuesta de alma y cuerpo, y sujeta, por ello, a tendencias que pueden contraponerse:

> «para que el hombre se haga virtuoso es necesario que se guarde de las cosas a las que más le inclina la naturaleza […] Por parte del alma, el hombre está naturalmente llevado al deseo de conocer; y así es preciso que de un modo laudable refrene este apetito para que no tienda inmoderadamente al conocimiento de las cosas. Pero por parte de la naturaleza corporal el hombre tiende a evitar el trabajo de adquirir la ciencia. En consecuencia, por lo que toca a lo primero, la *studiositas* es una mesura, y de este modo se la considera como una parte de la templanza. Pero por lo que se refiere a lo segundo, lo laudable de esta virtud estriba en cierta vehemencia de la intención de adquirir la ciencia de las cosas, y de ahí recibe su nombre»[295].

La *studiositas* tiene, pues, un doble frente: el saber y el trabajo de saber, porque tan natural es el deseo del primero como la aversión al segundo. El deseo de saber es natural al hombre a consecuencia de la parte espiritual de su naturaleza, en la que existe la facultad intelectiva, cuyo acto es el conocimiento intelectual, al que esta facultad tiende de suyo, como toda potencia al acto propio en que su respectiva perfección consiste. En realidad, y de una manera muy amplia, el hombre tiende por naturaleza, no ya sólo al saber, sino en general al conocer, sea intelectivo o sensitivo. Esta tendencia natural del hombre hacia el conocimiento de las cosas es lo que la *studiositas* modera, dándole la medida conveniente y el encauzamiento necesario, para impedir que llegue a convertirse en una indiferenciada e impertinente *curiosidad*. La parte potencial de la templanza que refrena el deseo de conocer y le da en cada caso el oportuno modo es evidentemente una virtud moral, pero el objeto o materia que regula está en una inmediata relación con la facultad cognoscitiva, ya que el deseo de conocer y de saber es aquel acto de la voluntad que se refiere a los actos de esas otras potencias de índole aprehensiva.

Y a su vez es igualmente natural la aversión al trabajo que la adquisición del saber lleva consigo. Este trabajo es bueno en cuanto medio, como instrumento para adquirir el saber o para el puro y simple conocer; y ello explica que a veces se sufran de buena gana las molestias que llega a acarrearnos el impulso de dar satisfacción a una curiosidad por cosas que, en realidad, no nos van ni nos vienen. Pero en sí mismo el trabajo y las

molestias no son apetecibles; de suerte que, desligados de su fin, lo natural es que sean objeto de aversión; y si se ven en relación a él, pero más por lo que tienen de oneroso que por su utilidad para ese fin, también es natural que de algún modo nos retraigamos de ellos. En este caso, la *studiositas* funciona en sentido contrario al del refrenamiento del deseo de saber. Su efecto consiste entonces en que la voluntad se sobreponga al temor natural a las molestias, de forma que el deseo de saber sea lo suficientemente vehemente para persistir en medio de ellas; con lo cual la *studiositas* participa, a su modo, de la virtud de la fortaleza y es, al mismo tiempo, una virtud moral típicamente aneja a la adquisición de las virtudes intelectuales.

Y veamos, por último, la *docilidad*. Su sentido viene determinado por el de la *disciplina*. Lo que santo Tomás llama *docilitas* es desde luego una virtud moral, pero específicamente referida a las potencias intelectuales en la génesis del saber por vía de aprendizaje. Docilidad es la virtud que proporciona una conveniente receptividad de la enseñanza. Es, pues, dócil, en este sentido, el que está bien dispuesto a aprender (*bene susceptivus disciplinae*), es decir, el que posee una voluntad bien inclinada para ser enseñado. La recta disposición para el aprendizaje es útil en la génesis de cualquier clase de virtud intelectual, tanto especulativa como práctica. De un modo muy restringido, se aplica a la prudencia, considerándola entonces como una cierta parte de la misma. Tal es, por ejemplo, el caso en el texto siguiente:

> «la prudencia concierne a cosas particulares operables, en las que, por haber una diversidad en cierto modo infinita, no todas las variantes pueden ser suficientemente consideradas por un solo hombre, ni en un corto plazo, sino tras largo tiempo. De ahí que en todas las cosas que tocan a la prudencia, el hombre necesita en máxima medida ser enseñado por otros, y principalmente por los que tienen ya una larga vida, los cuales han alcanzado un recto entendimiento de los fines de las cosas operables. Por eso dice el Filósofo que es preciso atender a los juicios indemostrables y a las opiniones de los expertos, los viejos y los prudentes, no menos que a sus demostraciones, ya que por la experiencia alcanzan los principios»[296].

El sentido restricto de la *docilidad* como parte integral de la prudencia no está reñido con la acepción amplia que la aplica a todas las virtudes de tipo intelectual que pueden adquirirse, y no sólo las prácticas, sino, como antes se indicó, las especulativas también. ¿Por qué, no obstante, se la entiende sobre todo como referida a la prudencia? El pasaje transcrito da la explicación. La materia sobre la cual versa la prudencia ofrece una variedad de casos y de formas que un hombre solo no se basta a recoger. Por tanto, si en cualquier materia es *conveniente* saber contar con la enseñanza ajena, en la que regula la prudencia ello es estrictamente *necesario*, dada la variedad, como infinita, que esta misma materia reviste. En los saberes meramente teoréticos, que se refieren a cosas generales, una buena solercia o capacidad inventiva para dar con el medio de las demostraciones permite proceder por cuenta propia, sin la ayuda o recurso de un maestro. Pero en el saber práctico de índole prudencial, que tiene por objeto la ingente diversidad de las cosas particulares operables, es imposible que un hombre, aun disponiendo de una fina solercia, abarque por sí solo todas las posibilidades que debe tener presentes para hacer un juicio bien fundado.

Es, pues, la docilidad una virtud que trasciende al saber en general, y más especialmente al saber práctico que se llama prudencia. Este especial modo de saber es

intelectual por su sujeto —la potencia misma intelectiva—, sin perjuicio, como ya se aclaró, de ser moral por su materia propia. Ahora bien: al referirse a la prudencia, lo mismo que a cualquier otro tipo de saber, la docilidad es por completo una virtud moral, aunque tenga un efecto intelectual. No es un estado de la facultad intelectiva lo que con ella se nombra, como lo podría ser, por ejemplo, una facultad de captación o una cierta agudeza o prontitud para hacerse cargo del sentido de la opinión y de la enseñanza ajenas. La docilidad es, puramente, una virtud de la potencia volitiva, que dota a ésta de la cualidad habitual de apetecer debidamente la enseñanza y el consejo oportunos. De ahí que se le opongan los vicios de la pereza y la soberbia, cada uno de los cuales impide el aplicarse a recoger el testimonio de los más expertos: el primero, por descuido o negligencia ante estos testimonios, y el segundo, porque llega a despreciarlos[297].

[255] *Unde et in natura humana […] oportet esse cognitionem veritatis sine inquisitione, et in speculativis et in practicis; et hanc quidem cognitionem oportet esse principium totius cognitionis sequentis, sive speculativae sive practicae, cum principia oporteat esse stabiliora et certiora. Unde et hanc cognitionem oportet homini naturaliter inesse, cum hoc quidem cognoscat quasi quoddam seminarium totius cognitionis sequentis; sicut et in omnibus naturis sequentium operationum et effectuum quadam naturalia semina praeexistunt. Oportet etiam hanc cognitionem habitualem esse, ut in promptu existat ea uti cum fuerit necesse (Verit.*, q. 16, a. 1).

[256] Se habla aquí de la *verdad* en el sentido más formal y estricto; por tanto, en el que corresponde al conocimiento intelectual, concretamente, al que se verifica en el juicio.

[257] *Tertia conditio est, ut non acquiratur per demonstrationem, vel alio simili modo; sed adveniat quasi per naturam habenti ipsum, quasi ut naturaliter cognoscatur, et non per acquisitionem (Metaphys.*, lib. IV, lect. 6, n. 599).

[258] *Ex ipso enim lumine naturali intellectus agentis prima principia fiunt cognita, nec acquiruntur per ratiocinationes, sed solum per hoc quod eorum termini innotescunt (Metaphys., ibidem).*

Al afirmarse aquí que estos principios se adquieren por el solo hecho de conocer sus términos, el adquirir no está tomado en su sentido fuerte y más específico, sino en la acepción del recibir. De hecho, aunque las dos palabras pueden distinguirse tal como antes se señaló, es muy frecuente usarlas como sinónimos.

[259] *Sum. Theol.*, I, q. 79, a. 3, ad 2.

[260] *Aliquid dicitur alicui homini naturale dupliciter: uno modo ex natura speciei, alio modo ex natura individui. Et quia unumquodque habet speciem secundum suam formam, individuatur vero secundum materiam; forma vero hominis est anima rationalis, materia vero corpus; ideo id quod convenit homini secundum animam rationalem, est ei naturale secundum rationem speciei; id vero quod est ei naturale secundum determinatam corporis complexionem, est ei naturale secundum naturam individui (Sum. Theol.*, I-II, q. 63, a. 1).

[261] *In apprehensivis enim potentiis potest esse habitus naturalis secundum inchoationem, et secundum naturam speciei, et secundum naturam individui. Secundum quidem naturam speciei ex parte ipsius animae, sicut intellectus principiorum dicitur esse habitus naturalis; ex ipsa enim natura animae intellectualis convenit homini quod statim cognito quid est totum, et quid est pars, cognoscat quod omne totum est maior sua parte; et simile est in caeteris. Sed quid sit totum et quid sit pars, cognoscere non potest nisi per species intelligibiles a phantasmatibus acceptas. Et propter hoc Philosophus, in fine Politicorum, ostendit quod cognitio principiorum provenit nobis ex sensu. Secundum vero naturam individui est aliquis habitus cognitionis secundum inchoationem naturalem, inquantum unus homo ex dispositione organorum est magis aptus ad bene intelligendum, quam alius, inquantum ad operationem intellectum indigemus virtutibus sensitivis (Sum. Theol.*, I-II, q. 51, a. 1; véase también *Virt.*, a. 8; *Ethicor.*, lib. VI, lect. 5, n. 1179).

[262] A la *disciplina* o aprendizaje, que concierne al discípulo, corresponde, por parte del maestro, la *doctrina*. Cf. *Anal. post.*, lect. 1.

[263] Santo Tomás, que no ha desarrollado en forma nada asimilable a una metodología práctica de la investigación y la enseñanza —al menos, tal como hoy se la presenta—, la atiende, sin embargo, en un considerable número de aspectos que cabe señalar a lo largo de toda su obra y no solamente en los escritos *lógicos*.

[264] *Quando […] praeexistit aliquid in potentia activa completa, tunc agens extrinsecum non agit nisi*

adhibendo agens intrinsecum, et ministrando ei ea quibus possit in actum exire; sicut medicus in sanatione est minister naturae, quae principaliter opetatur, confortando naturam, et apponendo medicinas, quibus velut instrumentis natura utitur ad sanationem. Quando vero aliquid praeexistit in potentia passiva tantum, tunc agens extrinsecum est quod educit principaliter de potentia in actum (Verit., q. 11, a. 1).

[265] *Artium quaedam sunt in quarum materia non est aliquod principum agens ad effectum artis producendum, sicut patet in aedificativa: non enim est in lignis vel lapidibus aliqua vis activa movens ad domus constitutionem, sed aptitudo passiva tantum. Aliqua vero est ars in cuius materia est aliquod activum principium movens ad producendum effectum artis, sicut patet in medicativa: nam in corpore infirmo est aliquod activum principium ad sanitatem. Et ideo effectum artis primi generis nunquam producit natura, sed semper fit ab arte: sicut omnis domus est ab arte. Effectus autem artis secundi generis fit et ab arte et a natura sine arte: multi enim per operationem naturae, sine arte medicinae, sanantur. In his autem quae possunt fieri et arte et natura, ars imitatur naturam; si quis enim ex frigida causa infirmetur, natura eum calefaciendo sanat; unde et medicus, si eum curare debeat, calefaciendo sanat. Huic autem arti similis est ars docendi (Cont. Gent.*, lib. II, cap. 75, ad 3).

[266] *Effectuum qui sunt ab exteriori principio, aliquis est ab exteriori principio tantum, sicut forma domus causatur in materia solum ab arte; aliquis autem effectus est quandoque quidem ab interiori principio, ut cum aliquis sanatur per virtutem naturae. Et in talibus effectibus sunt duo attendenda: primo quidem quod ars imitatur naturam in sua operatione […] Secundo attendendum est quod principium exterius, scilicet ars, non operatur sicut principale agens, sed sicut coadiuvans agens principale, quod est principium interius, confortando ipsum, et suministrando ei instrumenta et auxilia, quibus natura utitur ad effectum producendum (Sum. Theol.*, I, q. 117, a. 1).

[267] *In his […] quae fiunt a natura et arte, eodem modo opetatur ars, et per eadem media, quibus et natura. Sicut enim natura in eo qui ex frigida causa laborat, calefaciendo induceret sanitatem, ita et medicus; unde et ars dicitur imitari naturam. Similiter etiam contingit in scientiae acquisitione, quod eodem modo docens alium ad scientiam ignotorum deducit sicuti aliquis inveniendo deducit seipsum in cognitionem ignoti. Processus autem rationis pervenientis ad cognitionem ignoti in inveniendo est ut principia communia per se nota applicet ad determinatas materias, et inde procedat in aliquas particulares conclusiones, et ex his in alias; unde et secundum hoc unus alium docere dicitur, quod istum discursum rationis, quem in se facit ratione naturali, alteri exponit per signa et sic ratio naturalis disciputi, per huiusmodi sibi proposita, sicut per quaedam instrumenta, pervenit in cognitionem ignotorum (Verit.*, q. 11, a. 1).

[268] Sólo podrá entonces aceptarlas en la forma de la fe o de la opinión: *si autem aliquis alicui proponat ea quae in principiis per se notis non includuntur, sed includi non manifestantur, non faciet in eo scientiam, sed forte opinionem, vel fidem; quamvis etiam hoc aliquo modo ex principiis innatis causetur. Ex ipsis enim principiis per se notis considerat, quod ea quae ex necessario consequuntur, sunt certitudinaliter tenenda; quae vero eis sunt contraria, totaliter respuenda; aliis autem assensum praebere potest, vel non (Ibidem, ad fin. corp. art.).*

[269] *Inest enim unicuique homini quoddam principium scientiae, scilicet lumen intellectus agentis, per quod cognoscitur statim a principio naturaliter quaedam universalia principia omnium scientiarum. Cum autem aliquis huiusmodi universalia principia applicat ad aliqua particularia, quorum memoriam et experientiam per sensum accipit, per inventionem propriam acquirit scientiam eorum quae nesciebat: ex notis ad ignota procedens. Unde et quilibet docens, ex his quae discipulus novit, ducit eum in cognitionem eorum quae ignorabat, secundum quod dicitur in Poster., lib. I quod omnis doctrina et omnis disciplina fit ex praeexistenti cognitione (Sum. Theol.*, I. q. 117, a. 1).

[270] *Discurrere enim proprie est ex uno in cognitionem alterius devenire. Differt autem cognoscere aliquid in aliquo et ex aliquo […] Sed tunc dicitur aliquid ex aliquo cognosci, quando non est idem motus in utrumque, sed primo movetur intellectus in unum, et ex hoc movetur in aliud; unde hic est quidem discursus, sicut patet in demonstrationibus. Primo enim intellectus fertur in principia tantum, secundario fertur per principia in conclusiones. Intellectus autem angeli a sua creatione per formas innatas est perfectus respectu totius cognitionis naturalis, ad quem se extendit virtus intellectiva […] Sed intellectus noster participans defective lumen intellectuale, non est completus respectu omnium quae naturaliter cognoscere potest; sed est perfectibilis (Verit.*, q. 8, a. 15; cf. *Sum. Theol.*, I, q. 14. a. 7; *Anal. post.*, I, lect. 1, n. 4).

[271] Esta *illuminatio* no se verifica de una manera consciente e intencionada; es absoluta y puramente natural, y si de ella puede saberse algo no es de un modo directo, por vivencia o experiencia de la misma, sino indirectamente y como resultado de una investigación de las condiciones de la posibilidad de los conceptos. Cf. *Anima*, III, lect. 10, nn. 728-739; S*um. Theol.*, I, q. 79, a. 3 y 4.

[272] *Offerendo […] considerationi discipuli principia ab eo nota […]; et illa principia in conclusiones deducendo; et proponendo exempla sensibilia, ex quibus in anima discipuli formentur phantasmata necessaria ad*

intelligendum (Cont. Gent., loc. cit.).

[273] *Ducit […] magister discipulus ex praecognitis in cognitionem ignotorum dupliciter. Primo quidem proponendo ei aliqua auxilia vel instrumenta quibus intellectus eius utatur ad scientiam acquirendam; puta cum proponit ei aliquas propositiones minus universales, quas tamen ex praecognitis discipulus iudicare potest; vel cum proponit ei aliqua sensibilia exempla, vel similia vel opposita, vel aliqua huiusmodi, ex quibus intellectus addiscentis manuducitur in cognitionem veritates ignotae. Alio modo cum confortat intellectum addiscentis, non quidem aliqua virtute activa […], quia omnes humani intellectus sunt unius gradus in ordine naturae; sed inquantum proponit discipulo ordinem principiorum ad conclusiones, qui forte per seipsum non haberet tantam virtutem collativam, ut ex principiis posset conclusiones deducere (Sum. Theol.*, loc. cit.).

[274] La capacidad abstracta y esencial la tiene *naturalmente* y, como ya se ha dicho, no es otra cosa quo la *ratio* misma, la facultad de discurrir o razonar, que cualquier hombre posee, aunque no todos igualmente expedita —en cada individuo está condicionada por su personal constitución somática—, ni en idéntico grado adiestrada en las distintas materias.

[275] *Haec est […] ratio instrumenti, inquantum est instrumentum, ut moveat motum; unde sicut se habet forma completa ad per se agentem, ita se habet motus quo movetur a principali agente, ad instrumentum, sicut serra operatur ad scamnum […] Et sic instrumentum habet duas operationes: unam quae competit ei secundum formam propriam, aliam quae competit ei secundum quod est motum a per se agente, quae trascendit virtutem propriae formae (Verit.*, q. 27, a. 4).

[276] *Proponit enim doctor rerum intelligibilia signa, ex quibus intellectus agens accipit intentiones intelligibiles, et describit eas in intellectu possibili. Unde ipsa verba doctoris audita, vel visa in scripta, hoc modo se habent ad causandum scientiam in intellectu sicut res quae sunt extra animam, quia ex utrisque intellectus intentiones intelligibiles accipit; quamvis verba doctoris propinquius se habeant ad causandum scientiam quam sensibilia extra animam existentia, inquantum sunt signa intelligibilium intentionum (Verit.*, q. 11, a. 1, ad 11).

[277] Cf. Boecio: *De consolatione philosophiae*, V, prosa 5.

[278] *Boëthius dicit in lib. de Consolat., quod per doctrinam solummodo mens hominis excitatur ad sciendum. Sed ille qui excitat intellectum ad sciendum non facit eum scire; sicut ille qui excitat aliquem ad videndum corporaliter, non facit eum videre. Ergo unus homo non facit alium scire; et ita non potest proprie dici quod eum doceat (Verit.*, q. 11, a. 1, *et videt. quod sol. Deus doceat,* praet. 11).

[279] *Virtus enim corporalis non est vis collativa, ut ex quibusdam suorum obiectorum in alia perveniat; sed omnia sua obiecta sunt ei visibilia quam cito ad illa convertitur […] Sed potentia intellectiva, cum sit collativa, ex quibusdam in alia devenit; unde non se habet aequaliter ad omnia intelligibilia consideranda; sed statim quaedam videt, ut quae sunt per se nota, in quibus implicite continentur, explicando […] Doctor ergo excitat intellectum ad sciendum illa quae docet, sicut motor essentialis educens de potentia in actum; sed ostendens rem aliquam visui corporali, excitat eum sicut motor per accidens (Verit.*, q. 11, a. 1, ad 11).

[280] *Huiusmodi autem rationis lumen, quo principia huiusmodi sunt nobis nota, est nobis a Deo inditum, quasi quaedam similitudo increatae veritatis in nobis resultantis. Unde cum omnis doctrina humana efficaciam habere non possit nisi ex virtute illius luminis; constat quod solus Deus est qui interius et principaliter docet, sicut natura interius etiam principaliter sanat (Verit.*, q. 11, a. 1 *in fin. corp. art.)*.

[281] *Sum. Theol.*, I-II, q. 63, a. 1.

[282] *Duos quidem modos principiorum agentium in rebus naturalibus invenimus […] Quoddam enim est agens quod in se totum habet quod in effectu per eum causatur […] Quaedam vero agentia sunt in quibus eorum quae aguntur non praeexistit nisi pars […] In primis igitur agentibus est perfecta ratio actionis; non autem in agentibus secundi modi, quia secundum hoc aliquid agit quod actu est; unde cum non sit in actu effectus inducendi nisi in parte, non erit perfecte agens. Doctrina autem importat perfectam actionem scientiae in docente vel magistro; unde oportet quod ille qui docet vel magister est, habeat scientiam, quam in alio causat, explicite et perfecte […] Quando autem alicui acquiritur scientia per principium intrinsecum, illud quod est causa agens scientiae, non habet scientiam acquirendam, nisi in parte: scilicet quantum ad rationem seminalis scientiae, quae sunt principia communia; et ideo ex tali causalitate non potest trahi nomen doctoris vel magistri, proprie loquendo (Verit.,* q. 11, a. 2).

[283] *Quamvis modus in acquisitione scientiae per inventionem sit perfectior ex parte recipienti scientiam, inquantum designatur habilior ad sciendum; tamen ex parte scientiam causantis est modus perfectior per doctrinam; quia docens, qui explicite totam scientiam novit, expeditius potest ad scientiam inducere quam aliquis inducere possit ex seipso, per hoc quod cognoscit scientiae principia in quadam communitate (Verit.*, q. 11, a. 2, ad 4).

[284] *Admiratio est causa delectationis, inquantum habet adiunctam spem consequendi cognitionem eius quod scire desiderat (Sum. Theol.*, I-II, q. 32, a. 8).

[285] *Ibidem*, ad 1.
[286] *Cum sit perfectius contemplari veritatem cognitam quam inquirere ignotam, contemplationes rerum scitarum per se loquendo sunt magis delectabiles quam inquisitiones rerum ignotarum; secundum quod ex maiori desiderio procedunt. Desiderium autem maius excitatur ex perceptione ignorantiae (Ibidem*, ad 3).
[287] *Speculatio autem veritatis est duplex: una quidem quae consistit in inquisitione veritatis; alia vero quae consistit in contemplatione veritatis iam inventae et cognitae. Et hoc perfectius est, cum sit terminus et finis inquisitionis. Unde et maior est delectatio in consideratione veritatis iam cognitae, quam in inquisitione eius (Ethicor.*, lib. X, lect. 10, n. 2092).
[288] Véase el epígrafe sobre *La virtud de la prudencia* en el segundo capítulo de la primera parte.
[289] Un elenco de las más importantes condiciones —tanto naturales, como sobrenaturales— del saber en su posesión, génesis y uso, y que se refiere sobre todo a los factores morales, se halla en este texto: *ad hoc quod aliquis sciat quaemadmodum oportet scire, novem sunt necessaria. Primo humiliter sine inflatione […] Secundo sobrie sine praesumptione […] Tertio certitudinaliter sine haesitatione […] Quarto veraciter et sine errore […] Quinto simpliciter sine deceptione […] Sexto salubriter cum charitate et dilectione […] Septimo utiliter cum proximorum aedificatione […] Octavo liberaliter cum gratuita communicatione [..] Nono efficaciter cum bona operatione. Primum, scilicet humilitas scientiae, arguit sapientes superbos, sobrietas curiosos, certitudo dubiosos, veritas haereticos, simplicitas advocatos, salubritas magnos, utilitas iniquos, liberalitas avaros, efficatia otiosos (In I Epist. ad Cor.*, cap. VIII, *in med., interpol. Nicol. De Gorram, ex P. de Tarantasia —P. Innoc. V— Post. sup. Sanct. Thomam)*.
[290] *Dispositive autem virtutes morales pertinent ad vitam contemplativam. Impeditur enim actus contemplationis, in quo essentialiter consistit vita contemplativa, et per vehementiam passionum, per quam abstrahitur intentio animae ab intelligibilibus ad sensibilia, et per tumultus exteriores. Virtutes autem morales impediunt vehementiam passionum et sedant exteriorum occupationum tumultus (Sum. Theol.*, II-II, q. 180, a. 2); *ad perfectionem enim contemplationis […] requiritur etiam quies a perturbationibus passionum, ad quam pervenitur per virtutes morales et per prudentiam; et quies ab exterioribus perturbationibus, ad quam ordinatur totum regimen vitae civilis (Cont. Gent.*, lib. III, cap. 37, *in fin.)*.
[291] *Verit.*, q. 26, a. 4.
[292] *Metaphys.*, lib. I, lect. 2, nn. 45-46.
[293] *Perfectio intellectualis operationis in homine consistit in quadam abstractione a sensibilium phantasmatibus; et ideo quanto intellectus hominis magis fuerit liber ab huiusmodi phantasmatibus, tanto potius considerare intelligibilia poterit, et ordinare omnia sensibilia […] Delectatio applicat intentionem ad ea in quibus aliquis delectatur […] Vitia autem carnalia, scilicet gula et luxuria, consistunt circa delectationes tactus, ciborum scilicet et venereorum, quae sunt vehementissime inter omnes corporales delectationes. Et ideo per haec vitia intentio hominis maxime applicatur ad corporalia, et per consequens debilitatur operatio hominis circa intelligibilia; magis autem per luxuriam quam per gulam, quanto delectationes venereorum sunt vehementiores quam ciborum […] Et e converso oppositae virtutes, scilicet abstinentia et castitas, maxime disponuntur hominem ad ea in quibus aliquis delectatur (Sum. Theol.*, II-II, q. 15, a. 3).
[294] *Quamvis aliqui vitiis carnalibus subditi possint quandoque subtiliter speculari aliqua circa intelligibilia, propter bonitatem ingenii naturalis vel habitus superadditi, tamen necesse est ut ab hac subtilitate contemplationis eorum intentio plerumque retrahatur propter delectationes corporales (Ibidem*, ad 1).
[295] *Ad hoc quod homo fiat virtuosus, oportet quod servet se ab his quae maxime inclinat natura […] Ex parte animae inclinatur homo ad hoc quod cognitionem rerum desideret; et sic oportet ut laudabiliter homo huiusmodi appetitum refrenet, nec inmoderate rerum cognitioni intendat. Ex parte vero naturae corporalis homo inclinatur ad hoc ut laborem acquirendi scientiam vitet. Quantum ergo ad primum, studiositas in refrenatione consistit; et secundum hoc ponitur pars temperantiae. Sed quantum ad secundum, laus virtutis huiusmodi consitit in quadam vehementia intentionis ad scientiam rerum percipiendam, et ex hoc nominatur (Sum. Theol.*, II-II, q. 166, a. 2, ad 3).
[296] *Prudentia consistit circa particularia operabilia; in quibus cum sint quasi infinitae diversitates, non possunt ab uno homine sufficienter omnia considerari, nec per modicum tempus, sed per temporis diuturnitatem. Unde in his quae ad prudentiam pertinent, maxime indiget homo ab aliis erudiri, et praecipue ex senibus, qui sanum intellectum adepti sunt circa fines operabilium. Unde Philosophus dicit: oportet attendere expertorum et seniorum et prudentium indemonstrabilibus enuntiationibus et opinionibus, non minus quam demonstrationibus; propter experientiam enim vident principia (Sum. Theol.*, II-II, q. 49, a. 3).
[297] Aunque de una manera incidental y refiriéndose a la conveniencia de que la inclinación natural a esta virtud —que efectivamente puede darse— se perfeccione con el ejercicio de sus actos, santo Tomás menciona expresamente la *ignavia* y la *superbia* como contrarias a ella: *docilitas, sicut et alia quae ad prudentiam*

pertinent, secundum aptitudinem quidem est a natura; sed ab eius consummationem plurimum valet humanum studium, dum scilicet homo sollicite, frequenter et reverenter applicat animum suum documentis maiorum, non negligens ea propter ignaviam, nec contemnens propter superbiam (Ibidem, ad 2).

III. La formación moral

EL PUNTO DE PARTIDA

Paralelamente a la cuestión del punto de partida de la génesis de las virtudes intelectuales, surge en el tema de la formación moral esta pregunta: ¿hay algo necesario y primordial para la adquisición de las virtudes morales y que, por lo mismo, no sea término de un proceso adquisitivo de esta especie? Dicho de otra manera: la formación moral, ¿en qué principios naturales enraíza y hasta qué punto exige estos principios para su propia posibilidad genética? Ya se vio que en el caso de la génesis de las virtudes intelectuales no se partía *de cero*, sino de algo positivamente intelectual y de índole, por cierto, habitual: los hábitos intelectuales precientíficos, tanto especulativos como prácticos. Estos hábitos intelectuales precientíficos eran virtudes intelectuales naturales, aunque no propia y estrictamente innatas. ¿Ocurre algo semejante —paralelo— en la adquisición de las virtudes morales? ¿Hay virtudes morales naturales en las potencias apetitivas humanas y sin las cuales estas mismas potencias no puedan llegar a poseer las virtudes morales que se adquieren?

Tal es el primer tema a examinar en el estudio de la formación de las virtudes morales. La referencia, en este caso obvia, a las potencias apetitivas no significa que la formación moral represente una parte enteramente aislable en el conjunto de la formación humana. Así como la génesis de las virtudes intelectuales es, en resolución, un perfeccionamiento cuyo sujeto último lo constituye el hombre, la formación de las virtudes morales es también un proceso cuyo sujeto radical y sustancial no es otro que el hombre mismo. Y todavía hay que añadir a esto que la formación moral es más humana que la simplemente intelectual, por las razones que ya se expusieron en la primera parte de este libro. Ello no obstante, el sujeto inmediato o más próximo de la formación moral no lo es el hombre, sino sus fuerzas o facultades apetitivas, de la misma manera que es la facultad intelectiva, y no inmediatamente el hombre que la tiene, lo que directa y primordialmente es conformado en la formación moral.

De ahí que la cuestión que se plantea al abordar el tema de la formación moral sea, antes que otra ninguna, la siguiente: ¿qué es lo que en las propias potencias apetitivas humanas representa el punto de partida para la adquisición de las virtudes morales? Por otra parte, el hecho de que esta cuestión sea en cierto modo paralela a la del punto de partida propio de la formación intelectual, no obliga a mantener un paralelismo riguroso entre las soluciones respectivas. La diferencia entre el entendimiento y las potencias apetitivas humanas se halla en el mismo punto de partida de las correspondientes formaciones. Pretender que entre ambos se conserve un paralelismo riguroso, o una especie de perfecta simetría, sería tanto como desconocer la diferencia entre un poder

esencialmente aprehensivo y otro formalmente apetitivo, y no sólo esa misma diferencia, sino también la conexión y el orden que hay entre ambos tipos de poderes.

Todo esto tendría poca importancia si la cuestión del punto de partida de la formación moral se planteara aquí exclusivamente desde un punto de vista, digámoslo así, genérico, por lo que desde luego tienen de común las virtudes morales y las intelectuales. Tal es el tema que santo Tomás parece proponerse al examinar si las virtudes se dan por naturaleza en el hombre[298]. En realidad, santo Tomás tiene también presentes, incluso en este caso, las diferencias y las conexiones entre las virtudes intelectuales y las virtudes morales. Sin embargo, es verdad que para las dos clases de virtud sostiene una misma tesis relativa a algo esencial en ellas y que les es común tanto en su ser como en su acontecer. Toda virtud —intelectual o moral— se da en el hombre, por naturaleza, únicamente de una manera incoativa y no de un modo consumado o perfecto. Dicho de otra forma: lo que *naturalmente* tiene todo hombre —en el sentido de ni más ni menos que por el hecho de tener naturaleza humana— es, con relación a la virtud, no la consumación, pero sí el germen de ésta; lo cual, para expresarlo sin metáforas, quiere decir que el hombre no solamente es apto para adquirir la virtud en la medida en que cuenta con la potencia pasiva necesaria, sino que también dispone ya, por el solo hecho de ser hombre, de un cierto poder activo para conseguirla:

> «de dos maneras puede darse en un sujeto la aptitud de perfección o de forma. Un primer modo es el que se da exclusivamente según la potencia pasiva [...] El otro modo es el que se da a la vez según la potencia pasiva y la activa [...] Y de este modo es como hay en el hombre la aptitud natural para la virtud»[299].

Estos mismos conceptos —sobre todo, el del modo de aptitud que se define por la simultánea posesión de la potencia pasiva y la de la activa— juegan su papel en el examen de la formación intelectual. Si ahora, en el estudio de la génesis de las virtudes morales, vuelven a aparecer, es por la conveniencia, o de una manera más exacta, por la necesidad, de aplicarlos al caso presente, y no tan sólo por rememorar algo común a las dos clases o tipos fundamentales de virtud. El problema, por tanto, es el de ver cómo y de qué manera eso común se concreta y se particulariza, justamente, en la cuestión de la formación moral, y, por lo pronto, en la de su punto de partida. A estos efectos es indispensable establecer cuáles son las potencias que hasta aquí se han llamado *apetitivas* sin haber entrado todavía en más discriminaciones. Y es claro que éstas deberán hacerse ahora únicamente en función del problema de la adquisición de las virtudes morales y en tanto en cuanto puedan contribuir a determinar sus supuestos.

* * *

Es imprescindible comenzar por algunas nociones muy elementales. A diferencia de las virtudes relativas a la formación intelectual, las virtudes morales son hábitos perfectivos de la capacidad de apetecer. Ahora bien: esta capacidad se da en el hombre, no como una, sino como varias potencias: de ahí, en primer lugar, la distinción entre la voluntad, que es la facultad apetitiva que sigue al entendimiento, y el apetito sensible, que es la que, en cambio, sigue al conocimiento sensorial[300]. Como la voluntad supone el

entendimiento, no existe en los animales. Por el contrario, al existir en todo ser humano el modo sensorial de conocer, el hombre no solamente tiene voluntad, sino que *antes* —si cabe hablar así, y de la misma forma en que lo sensorial precede a lo formalmente intelectual— posee también un apetito sensible, cuyo objeto es el bien que los sentidos captan. Pero, a su vez, el apetito sensitivo se divide en *concupiscible* e *irascible*, siendo el primero aquel cuyo objeto es algo pura y simplemente conveniente (o disconveniente) y el segundo el que tiene por objeto algo *arduo* (difícil de conseguir o de evitar)[301].

Hay, en suma, en el hombre estas tres facultades o potencias apetitivas: la voluntad, el apetito concupiscible y el irascible. ¿Concierne la formación moral a todas ellas, o solamente a alguna? Es evidente que la voluntad queda afectada por la formación moral, y que es de ella de lo que principalmente se ocupa esta formación. La voluntad buena es, como ya se advirtió en la primera parte de este libro, lo que hace al hombre simplemente bueno; y como esto se logra por la virtud moral, es preciso afirmar que tal virtud atañe a la voluntad. Pero ¿a ella sola? *Principalmente* es distinto de *exclusivamente*; y además, ¿es bueno en realidad quien no tiene el dominio habitual de las pasiones propias tanto del apetito concupiscible, como del irascible? La respuesta negativa a esta pregunta exige que ambas potencias sensoriales puedan habitualmente conformarse al recto orden moral, es decir, que sean susceptibles de virtudes que, por adaptarlas a este orden, y en la medida en que se ajusten a él, habrá que llamar morales.

Y, en efecto, el apetito sensitivo, tanto irascible como concupiscible, tiene aptitud en el hombre para adaptarse u obedecer a la razón; pero es preciso, para que esta aptitud se haga virtud, que en sus dos facultades o potencias ese mismo apetito posea una inclinación habitual a las operaciones que se ajustan al orden de la razón, de suerte que no sólo no se opongan a estas operaciones, sino que de un modo positivo tengan facilidad y rapidez para coordinarse con ellas. Es decir: tanto en el apetito concupiscible como en el irascible ocurren estas dos cosas: 1.ª) aunque los dos son apetitos sensitivos, hay en ambos una capacidad de obedecer a la razón, una ductilidad a los mandatos de ésta, por lo cual participan en el hombre de la naturaleza racional; 2.ª) sin embargo, esto no significa que por sí solas estén adaptadas a las exigencias racionales de modo que nunca puedan resistirlas ni entorpecerlas de ninguna forma; por el contrario, es un hecho de experiencia que muchas veces se oponen, de una u otra manera, al recto orden moral: y de ahí que haga falta, para ajustarlas a él, que unas determinadas cualidades las inclinen de un modo habitual en ese mismo sentido. A estas cualidades que las hacen acordes con la razón es a lo que se llama las virtudes morales propias del apetito sensitivo.

Tal vez pueda extrañar que en todo lo que se acaba de decir hayan sido empleadas como equivalentes la adaptación del apetito sensitivo a la razón y la conformidad o atenimiento del mismo al recto orden moral. Para entender esta efectiva equivalencia en su alcance legítimo, basta con recordar aquí el papel de la prudencia en la dirección de la conducta humana. Esta virtud del entendimiento práctico es, como pudo verse, indispensable para regular nuestra vida; de suerte que la conducta moralmente buena es la que se ajusta a la razón prudente, la cual, aunque está ya referida a las acciones singulares y concretas, supone a su vez otra cualidad intelectual: la virtud natural de la

sindéresis, que da a nuestra potencia intelectiva el conocimiento habitual de los primeros principios prácticos. No hay, por tanto, conducta éticamente honesta sin atenimiento a la razón en un doble sentido: primero, y de una forma radical, como conformidad a la razón en tanto que ésta es el entendimiento que posee el hábito natural de los primeros principios del recto obrar humano, y segundo, como adaptación a la razón en cuanto que la facultad intelectiva, partiendo de esos principios, los proyecta y aplica, de una manera adecuada, a las acciones singulares concretas.

La revisión, que se acaba de hacer, de estas nociones básicas determina el sentido en que el recto orden moral es a la vez un orden *racional*. Con todo, desde el punto de vista de la génesis de las virtudes morales, no es ello lo que más nos interesa. Lo esencial en la cuestión que ahora se estudia es que, lo mismo que en la formación intelectual, también en la adquisición de las virtudes morales el supuesto más hondo se encuentra, propiamente hablando, en la razón, en la facultad de entender. El hombre es susceptible de formación moral, primariamente, porque tiene el poder de la razón; de modo que si no lo poseyera, no solamente habría que decir que no sería capaz de perfecciones meramente intelectuales, sino que tampoco se podría afirmar que es un sujeto apto para la adquisición de las virtudes morales. Sobre la base de esta coincidencia radical entre ambos géneros de formación, se establecen todas las innegables diferencias que también es preciso señalar. Y, naturalmente, la que más salta a la vista es la que ya ha sido recogida: la formación moral es la que tiene por sujeto propio a las potencias apetitivas, o sea, a la voluntad y a los dos apetitos sensitivos: el concupiscible y el irascible.

Este triple *sujeto* de la formación moral es apto para la misma por participar de la razón, por ser capaz de acomodarse o conformarse a ésta. Es justamente lo que examinábamos en el caso del apetito sensitivo. Este apetito tiene una ductilidad a la razón, una capacidad de obedecerla, de acomodarse a ella; pero tal aptitud no llega a ser una virtud moral mientras no se halle actualizada por una permanente inclinación a traducirse en hechos. Es preciso, por tanto, distinguir, dentro del apetito sensitivo, entre la virtud, que puede darse en él, pero que también puede no darse —la virtud que se trata de alcanzar—, y el punto de partida, que siempre existe en él y que no es término de ninguna adquisición, sino el principio con el que por fuerza hay que contar para que la adquisición de la virtud sea, en efecto, posible. Tal principio consiste en la mencionada *aptitud* de conformidad con la razón.

Veamos en qué consiste esta aptitud y qué razones hay para afirmarla. El apetito concupiscible y el irascible, además de no ser potencias apetitivas racionales —en tal categoría de potencias no hay más que la voluntad—, tampoco obedecen a la razón de una manera servil. El dominio de la razón sobre el apetito inferior o sensual es, por decirlo en términos de Aristóteles, que santo Tomás recoge, *político* y no *despótico*:

> «en el animal humano podemos considerar un doble dominio respecto de sus partes: el despótico, por el que el dueño impera a los siervos, y el político, por el que el rector de la ciudad gobierna a los libres. En efecto, entre las partes del hombre se encuentra que el alma domina al cuerpo, pero del modo despótico según el cual el siervo no puede en ningún sentido resistir al dueño, pues lo que aquél es lo es totalmente de éste [...], y vemos en los miembros del cuerpo, como las manos y los pies, que al punto, y sin contradicción respecto al mandato del alma, se aplican a su obra. Y hallamos también que el entendimiento o la razón domina al apetito, pero con el

dominio político o real que se refiere a los libres y de donde resulta que en algunas cosas éstos pueden oponerse; y análogamente, alguna vez el apetito no sigue a la razón. El fundamento de esta diversidad es que el cuerpo no puede moverse sino por el alma, de donde resulta que está sujeto a ella enteramente; mientras que el apetito puede ser movido no sólo por la razón, sino también por el sentido, y de ahí que no esté enteramente sujeto a la razón»[302].

Como el lector habrá podido advertir, no es sólo el apetito sensitivo lo que en este pasaje se presenta con una cierta capacidad de resistir o enfrentarse a la razón. La voluntad tiene igualmente una cierta independencia respecto al entendimiento; y de ahí que, al hablar del apetito, el texto no especifique si es el meramente sensitivo o, por el contrario, el volitivo también. Volvamos, sin embargo, a nuestro tema. Y el asunto era éste: la aptitud del apetito sensitivo para obedecer a la razón constituye el punto de partida en la adquisición de las virtudes morales de las potencias apetitivas inferiores; y esta aptitud, según se acaba de ver, no está reñida con una cierta capacidad de oponerse a la misma razón. En consecuencia, cabe ahora decir con pleno fundamento que lo primero es la causa de la *posibilidad* de adquirir esas virtudes, y lo segundo el motivo de la *necesidad* de adquirirlas. Pero aun limitado a su alcance *político* y no *despótico*, el dominio de la razón sobre el apetito sensitivo, ¿de qué manera se da, cómo acontece?

Santo Tomás se ocupa de este punto en varias ocasiones. Reducida a sus líneas esenciales, la doctrina que ofrece es la siguiente: El apetito sensitivo humano es movido por la parte racional de nuestro ser, que abarca la potencia intelectiva —o sea, la razón misma— y la voluntad. La razón mueve al apetito sensitivo de una doble manera indirecta: bien a través de la imaginación, bien por medio de la *cogitativa*, que es el trasunto humano de la *estimativa* o instinto de los animales. Y, por su parte, la voluntad actúa sobre el apetito sensitivo de dos modos: por redundancia de los actos volitivos muy intensos, o, simplemente, en la forma en que puede actuar sobre un motor movido el motor que lo mueve. He aquí algunos textos:

— «pues como quiera que una misma cosa puede considerarse bajo diversas condiciones, y presentarse como deleitable o como temible, la razón, por medio de la imaginación, ofrece a la sensibilidad una cosa como atractiva o como repulsiva, según como la vea; y de esta suerte la sensualidad es movida al gozo o a la tristeza»[303];

— «en los demás animales el apetito sensitivo es apto para ser movido por la facultad estimativa [...] En el lugar de ésta hay en el hombre [...] la cogitativa, que es llamada por algunos razón particular [...]; y de ahí que el apetito sensitivo sea apto en el hombre para ser movido por ella. Pero la razón particular es capaz, en el hombre, de ser movida y dirigida por la razón universal [...] y de este modo es patente que la razón universal impera al apetito sensitivo dividido en concupiscible e irascible, y que este apetito la obedece. Y dado que el llevar los principios universales a conclusiones particulares no es obra del simple intelecto, sino de la razón, se dice, en consecuencia, que el apetito irascible y el concupiscible obedecen más a la razón que al intelecto. Y esto también puede cualquiera experimentarlo en sí mismo; pues aplicando algunas consideraciones universales, la ira, el temor, etc., se mitigan o se excitan»[304];

— «en las potencias entre sí conexas y ordenadas ocurre que el movimiento intenso de una de ellas, y principalmente el de la superior, redunda en la otra. Por eso, cuando el movimiento de la voluntad se dirige por la elección hacia algo, el apetito irascible y el concupiscible siguen este movimiento[305];

— «el apetito sensitivo se sujeta también a la voluntad en lo que toca a la ejecución que se hace por una fuerza motriz. Pues en los demás animales, al apetito de la parte concupiscible o de la irascible sigue inmediatamente el movimiento; como la oveja, que teme al lobo, huye sin vacilar; porque no hay en ellos un apetito superior que se oponga. Pero el hombre no se mueve de una manera inmediata según el apetito irascible y concupiscible, sino que aguarda al imperio de la voluntad, que es el apetito superior. Porque en todas las

potencias ordenadas, el motor segundo no mueve sino en virtud del primero; por lo cual el apetito inferior no basta para mover, si no consiente el apetito superior»[306].

* * *

Salvo algunas breves alusiones, no ha sido la voluntad, sino más bien el apetito sensitivo, lo que realmente se ha tenido en cuenta para establecer las condiciones del punto de partida de la formación de las virtudes morales. Ello se explica por una doble causa. En primer lugar, era necesario subrayar que las potencias apetitivas inferiores quedan comprometidas o afectadas en esta formación, no siendo, en cambio, preciso el hacer otro tanto con la voluntad, por ser más conocida y evidente la relación entre ésta y el perfeccionamiento ético del hombre. En segundo lugar, la aptitud para ajustarse o conformarse a la razón no es directa en el apetito sensitivo, sino —como se acaba de mostrar— indirecta, ya que han de mediar la imaginación, la cogitativa o la voluntad misma. Ésta, por el contrario, es apta para seguir a la facultad intelectiva de una manera directa y sin rodeos, pues el objeto de la voluntad no es otro que el bien que el entendimiento le presenta. Y hasta tal punto difieren entre sí la voluntad y el apetito sensitivo en lo que toca a su relación con la razón, que aunque es verdad que la voluntad puede apetecer un bien *sensible* y el apetito sensitivo un bien *inteligible*, es necesario para lo primero que el bien sensible sea previamente entendido, y no simplemente sentido, como bien; y a la inversa, para que el apetito sensitivo tienda a algo que se entiende como bien, hace falta que la imaginación o la cogitativa —facultades en sí mismas sensoriales— nos lo presenten como un bien sensible.

Pero sea directa o indirecta, la aptitud para seguir a la razón, que hay en la voluntad y en el apetito humano sensitivo, no es nada sobreañadido a estas potencias, ni siquiera en la forma de un hábito natural. La adquisición de las virtudes intelectuales exige —según pudo observarse en su momento— ciertos hábitos naturales precientifícos: el intelecto de los primeros principios especulativos y la sindéresis o conocimiento habitual de los primeros principios prácticos. El punto de partida de la formación intelectual no lo es solamente la potencia o facultad intelectiva, sino, además de ella, el doble hábito natural de esos principios. Por el contrario, el punto de partida de la formación moral, considerado en sus potencias propias, se reduce a estas mismas potencias en cuanto aptas para acomodarse a la razón, y sin el complemento o añadido de ningún tipo de hábito natural. La pretensión de hacer un riguroso y estricto paralelismo entre la formación intelectual y la moral se quiebra en su mismo punto de partida. No es, pues, que en la formación intelectual la potencia que ha de perfeccionarse sea simplemente una —el entendimiento o la razón—, mientras que en la formación intelectual haya que habérselas con tres facultades —la voluntad, el apetito concupiscible y el irascible—, lo que sin duda hace más complejo al punto de partida de la formación moral; sino más bien al revés: que en esta formación hay que partir tan sólo de las mismas potencias, mientras que, en cambio, en la formación intelectual es preciso contar con la facultad intelectiva y con el doble hábito precientífico que naturalmente le conviene.

Para entender exactamente esta diferencia, es preciso aclarar que los hábitos naturales

de que hablamos no son más que los que pudieran proceder de la parte específica de la naturaleza humana, como de hecho ocurre con la sindéresis y con el intelecto de los primeros principios especulativos. Ambos hábitos son naturales en tanto que naturalmente procedentes de nuestro modo específico de ser; y de ahí su existencia en todo hombre, a diferencia de otros hábitos intelectivos naturales que en cada caso dimanan de la peculiar estructura o complexión corpórea del concreto individuo que los tiene. Hecha esta aclaración, lo que se había afirmado viene a traducirse de este modo: el punto de partida de la formación moral incluye únicamente a las potencias susceptibles de ella y no a ninguna especie de hábito natural de estas potencias, si por tales hábitos se entiende los que habrían de fundarse en la naturaleza específica del hombre. Y la razón es, pura y simplemente, que en las potencias apetitivas no se puede dar esa clase de hábitos:

> «en las potencias apetitivas —dice santo Tomás, tras haber afirmado la existencia de hábitos naturales en la facultad intelectiva— no existe, en cambio, ningún hábito natural según incoación por parte del alma misma, en lo que toca a la propia sustancia del hábito, sino únicamente en lo que concierne a ciertos principios suyos, en el sentido en que los principios del derecho común se denominan semillas de las virtudes. Y esto se debe a que la inclinación a los objetos propios, que es en lo que parece consistir la incoación del hábito, no pertenece a éste, sino a la misma índole de las potencias»[307].

Todo hábito, adquirido o natural, que determina y perfecciona a una potencia, en una palabra, todo hábito operativo es una cualidad por la que la potencia que la tiene está dotada de una permanente inclinación a comportarse de una cierta forma en vez de otra. Pero del hecho de que todos estos hábitos sean inclinaciones permanentes no se sigue, a su vez, que todas las inclinaciones permanentes tengan que ser hábitos. La tendencia de cada facultad hacia su objeto propio no resulta de ninguna cualidad sobreañadida, sino de la misma esencia o naturaleza de la facultad, y en realidad no es que proceda de ella, sino que se identifica con ella, porque toda potencia o facultad es en sí misma una inclinación hacia su objeto propio. Dada esta inclinación constitutiva, todavía es posible que una potencia tenga otras inclinaciones por virtud de las cuales quede determinada nuevamente, pero no ya en su misma referencia o dirección hacia su objeto propio, sino en la forma de actuar o proceder, que cabe que sea distinta —y de hecho lo es en todas las facultades cuyo dinamismo no está unívocamente determinado de un modo puramente natural—, aunque el objeto o ámbito de la potencia sea —por principio ha de serlo— invariable. O lo que es igual: el objeto propio y específico, y, por tanto, especificante, de cada facultad es, en cuanto tal, algo unívocamente determinado, o, de un modo más exacto, unívocamente determinante, porque es por él por lo que cada facultad es lo que es y se distingue de todas las demás; pero cabe que una determinada facultad —determinada justamente por su ordenación a un objeto determinado— tenga respecto de éste la posibilidad de comportarse de distintas maneras. Y cuando esta posibilidad se da, es necesario que en la facultad en cuestión haya una tendencia habitual a comportarse de una cierta forma, si se ha de evitar que actúe de la contraria. Esta inclinación habitual, sobreañadida a la potencia misma, es, por tanto, distinta de la inclinación esencial y radical por la que la potencia se define.

En las potencias apetitivas, la inclinación al bien es esencial. Ellas mismas consisten en tal inclinación, igual que el apetecer consiste en tender a un bien. En consecuencia, carece de sentido que estas facultades necesiten de hábitos que de un modo permanente las inclinen al bien que es su objeto propio. Cosa distinta es que sean susceptibles de hábitos determinantes de la efectiva adaptación de su comportamiento al recto orden moral. Tales hábitos son precisamente las virtudes morales, y ya hemos visto que la voluntad, el apetito concupiscible y el irascible son capaces de ella. Pero estas virtudes no requieren en las potencias apetitivas ninguna especie de hábitos naturales premorales, a diferencia de lo que acontece en el caso de las virtudes intelectuales, que exigen en el entendimiento la existencia de ciertos hábitos naturales precientíficos[308].

¿En qué sentido se puede hablar entonces de algún hábito que haga como de germen y principio de las virtudes morales? En el pasaje de la *Summa Theologica* (I-II, q. 51. a. 1), que antes examinábamos, hay una referencia a esos principios, y se los llega además a especificar como los del derecho común. Ahora bien: el hábito natural por el que tales principios se poseen no reside en las facultades apetitivas, sino en el entendimiento, y no es otra cosa que el conocimiento habitual de los primeros principios prácticos, o sea, en una palabra, la sindéresis. Es, pues, la sindéresis el germen de las virtudes morales o, si se quiere, su punto de partida, pero no como algo residente en las potencias apetitivas, sino según su índole de hábito natural del entendimiento práctico. Lo que en las propias potencias apetitivas existe respecto a la sindéresis no es su posesión, sino la aptitud o capacidad de conformar los actos apetitivos a las exigencias de la sindéresis misma; y esta aptitud o capacidad es el punto de partida próximo e inmediato de la formación moral.

Por último, hay otra clase de hábitos naturales que no proceden de la naturaleza específica del hombre, sino, en cada caso, de la correspondiente naturaleza individual, y que afectan a las potencias apetitivas como cualidades de éstas mismas y no de otras facultades diferentes. Estos hábitos naturales *individuales* de las mencionadas potencias son como paralelos a los hábitos naturales individuales que pueden darse en la facultad intelectiva, y coinciden con ellos en dimanar de la concreta complexión corpórea del individuo humano que los tiene. De esta manera, hay hombres que *por su natural* son propensos a la templanza, y otros a la fortaleza, o a la misericordia, etc. Pero estas propensiones naturales de origen y condición individual no deben ser tomadas por las virtudes morales a que inclinan. Son, simplemente, un comienzo, una incoación de ellas y, por lo mismo, algo imperfecto y necesitado de una ulterior determinación que le dé el modo —la *moderación*— racional de que precisan para elevarse al plano de la virtud. Mientras ello no ocurre, pueden dar ocasión a múltiples desviaciones, y tanto más cuanto más fuertes y arraigadas sean:

> «tal inclinación es una cierta incoación de la virtud, mas no la virtud perfecta, pues ésta exige la moderación de la razón, y por eso al definir la virtud se incluye el ser electiva del medio según la razón recta. Porque si alguien, sin la discreción de la razón, siguiera una inclinación de esta clase, pecaría con frecuencia»[309].

Y hay que advertir también que cada una de estas inclinaciones naturales, aunque prepara y favorece a una virtud, se opone a otra, de donde resulta que para la integridad

de la formación moral son tan beneficiosas como perjudiciales, si no se acierta a encauzarlas, estableciendo la necesaria coordinación con todas las exigencias de un perfeccionamiento ético cabal[310].

ACTOS Y VIRTUDES

La diferencia entre el aprendizaje y la invención no puede establecerse de una manera propia y rigurosa nada más que en la génesis de las virtudes intelectuales. Recibir de otro una enseñanza o descubrir por sí mismo una verdad son actos presupositivamente referidos a la facultad intelectiva y que terminan en ella, no en la voluntad ni en el apetito sensitivo. Sin embargo, cabe en principio distinguir también entre la formación moral que se recibe por medio de la ayuda de otro hombre y la que es alcanzada únicamente por el esfuerzo propio, sin que esto signifique que haya entre ambas una diferencia radical. Y de la misma forma que la génesis de las virtudes intelectuales es esencialmente idéntica en el aprendizaje y la invención, así también en la adquisición de las virtudes morales la diferencia entre el hecho de recibirla por medio de una ayuda y el de obtenerla simplemente por sí propio, no anula una identidad esencial entre los mismos. En definitiva, la causa principal de la formación o educación es, en todos los casos, el sujeto humano que la adquiere. Este sujeto es quien *se* perfecciona por los actos *propios* que realiza en orden a las virtudes, intelectuales o morales; de modo que sin tales actos propios la ayuda caería en el vacío y no serviría de nada.

Por consiguiente, y sin perjuicio de atender en su momento a cada uno de los modos de adquirir la formación moral, lo que primero importa examinar es lo esencial en esta formación, lo que en ella resulta indispensable. ¿Qué *actos propios* ha de realizar el educando, sea o no sea ayudado por el educador, para adquirir las virtudes morales? En el caso de la formación intelectual lo que el educando había de hacer era, sencillamente, esto: aplicar los principios generales a una materia particular o determinada. En cierto modo, algo semejante hay que decir que ocurre o tiene que ocurrir en la formación moral. La inclinación al bien, que en principio se da en todas las facultades apetitivas, tiene que concretarse en actos particulares de apetición que sean conformes al recto orden moral; y cuando estos actos se repiten de un modo suficiente, la aptitud abstracta y potencial para llegar a adquirir una virtud es reemplazada por la virtud misma. Se trata, pues, de actualizar y concretar, apoyándose en algo que, aunque lo permite, no está de suyo suficientemente modelado o formado.

Y todavía hay otro punto de contacto. En la formación intelectual los actos propios del sujeto que se forma son actos de inferencia, ya que es por ellos como de un modo formalmente racional se pasa de los principios a las conclusiones. También en la formación moral son en cierto modo necesarios los actos discursivos que aplican los principios generales de la sindéresis a los casos particulares y concretos de la conducta humana. Las facultades apetitivas son aptas para seguir a la razón en tanto que razón, es decir, como poder de discurrir, de inferir conclusiones, y no únicamente como la potencia

que dispone del hábito de conocer unos principios vagos e indeterminados. En uno de los textos mencionados en el epígrafe precedente, santo Tomás subraya esta relación del apetito —concretamente, del irascible y el concupiscible, que son los que en el pasaje considera— con la facultad discursiva en tanto que discursiva: «y dado que el llevar los principios universales a conclusiones particulares no es obra del simple intelecto, sino de la razón, se dice, en consecuencia, que el apetito irascible y el concupiscible obedecen más a la razón que al intelecto»[311].

Los actos deductivos o inferentes son, por tanto, precisos para que esos otros actos realizables por las potencias apetitivas tengan la conveniente adaptación al recto orden moral. En suma: así como en la adquisición del saber no basta el conocimiento de los primeros principios especulativos, tampoco en la gestación de las virtudes morales es suficiente el de los principios prácticos supremos. En ambos casos la posesión de los principios es enteramente necesaria, pero en modo alguno suficiente. Y como el tránsito de los principios a las conclusiones —lo mismo daría decir las *concreciones*— es una inferencia o deducción, hay que afirmar que también en el plano de la formación moral son indispensables estos actos como algo que el educando ha de hacer por sí mismo.

Ahora bien: esta clase de actos propios no son los propios de las potencias apetitivas. En realidad, y aunque hacen falta al hombre para que éste se ajuste plenamente al recto orden moral, lo que ellos perfeccionan es la misma razón, que es la potencia a la que pertenecen, y no la voluntad, ni el apetito irascible o el concupiscible. Para que el educando se comporte como un principio activo principal de la adquisición de las virtudes morales, es necesario que los actos propios de él en orden a las mismas sean propios también de sus potencias apetitivas, ya que es en éstas, y no en el entendimiento, donde tales virtudes han de residir. En consecuencia, las virtudes morales tienen que producirse por medio de los actos de las propias potencias apetitivas, si bien es cierto que no todos estos actos son convenientes para engendrar las virtudes morales, sino únicamente los que siguen a la recta razón. En suma: las virtudes morales se consiguen por la repetición de los actos apetitivos que se atienen al recto orden moral:

> «la virtud moral pertenece al apetito, que actúa en la medida en que se mueve por el bien aprehendido; y de ahí que si opera muchas veces, también sea necesario que muchas veces sea movido por su objeto. De ello resulta cierta inclinación a modo de naturaleza, igual que muchas gotas cavan la piedra sobre la que caen. Así, pues, las virtudes morales no se dan en nosotros por naturaleza, ni tampoco contra naturaleza: pero tenemos una aptitud natural para recibirlas, en tanto que la facultad apetitiva es en nosotros apta para obedecer a la razón. Ahora bien: las virtudes morales llegan a determinarse en nosotros por la costumbre, en cuanto que al actuar repetidamente según la razón, la índole de ésta queda impresa en la potencia apetitiva, no siendo tal impresión otra cosa que la virtud moral»[312].

Es el propio ejercicio, la actividad misma de las potencias apetitivas, lo que lleva a adquirir las virtudes morales, cuando se verifica de acuerdo con la razón y el número de veces suficiente para vencer la indeterminación de esas potencias. Los hábitos moralmente honestos surgen así de los actos respectivos, de un modo semejante a lo que sucede en el caso de los hábitos técnicos:

> «operando según la virtud, adquirimos las virtudes, como ocurre en las artes operativas, en cuyo ejercicio los hombres aprenden lo que una vez sabido es conveniente que hagan. Igual que edificando se hacen edificadores,

> y tocando la cítara, citaristas. Análogamente, haciendo cosas justas, o conformes con la templanza o con la fortaleza, se hacen los hombres justos, moderados o fuertes»[313].

La diferencia entre los hábitos técnicos y las virtudes morales es, desde luego, esencial, pero no impide una importante coincidencia básica en lo que atañe a la manera de adquirirlos. Tal coincidencia es la que se señala en las palabras de santo Tomás sobre la analogía entre el modo de lograr las virtudes morales y el de hacerse edificador o citarista. La manera en que el hombre se hace moralmente virtuoso es semejante, por su *laboriosidad*, a la forma en que adquiere las destrezas técnicas. En uno y otro caso es necesaria la *repetición* de los actos congruentes, como único medio de vencer la indeterminación de las potencias respectivas. Subsiste, evidentemente, la distinción entre los hábitos técnicos y las virtudes morales. Con los hábitos técnicos se adquiere una capacidad, no remota y abstracta, como la que en principio tiene todo hombre para los actos propios de una técnica, por muy difícil que ésta pueda ser, sino directa y concreta, o sea, una *habilidad*, en el sentido de que le habilita para hacer bien —con facilidad y exactitud— ese tipo de actos. Con las virtudes morales lo que se adquiere es algo más que una forma o especie de habilidad. El hombre moralmente virtuoso no es simplemente el que *sabe* actuar de acuerdo con las virtudes morales, sino el que está inclinado a obrar así de un modo habitual, ya que tales virtudes residen justamente en las potencias apetitivas.

Las virtudes morales no consisten formalmente en un saber, sino en un habitual apetecer. Ser éticamente virtuoso no es saber definir una virtud, o todas las virtudes, ni saber hacer —saber cómo se hacen— los actos respectivos, sino tener la permanente inclinación a hacerlos. Tampoco es, pues, la momentánea o simplemente actual inclinación que sin duda se tiene en el instante en que se los realiza. Pero está hecha de estas inclinaciones actuales, se nutre de ellas, porque son ellas, repetidas una y otra vez, las que la van haciendo. Todo acto, en efecto, deja una cierta disposición homogénea en la potencia que lo verifica. Pero un solo acto no es bastante para que la potencia quede determinada por completo. Solamente en el caso de la facultad intelectiva, y en relación con las proposiciones de absoluta evidencia —los primeros principios especulativos y prácticos—, es posible que un acto aislado y único determine un hábito mental[314].

La indeterminación de las potencias apetitivas en lo que toca a su posible acuerdo o desacuerdo con las exigencias racionales constituye, de hecho, una equivocidad que va venciéndose conforme la ejecución de los actos éticamente buenos va *conformando* a estas mismas potencias, dotándolas de unas inclinaciones permanentes a realizar esos actos y no sus opuestos. Tales inclinaciones vienen a ser una *segunda naturaleza*, según se suele decir de las costumbres. Y es que es propio de la naturaleza el proporcionar una tendencia firme e invariable, de suerte que la costumbre se comporta como una especie de naturaleza sobreañadida a las facultades que la adquieren:

> «la inclinación de las cosas naturales sigue a la forma; y por eso es unívoca, según la exigencia de ésta, de modo que cuando la forma permanece, tal inclinación no se puede quitar, ni tampoco es posible el conferir la contraria. Ésta es la causa de que las cosas naturales no se acostumbren ni se desacostumbren; pues, por más que la piedra sea lanzada hacia arriba, nunca se habitúa a ello, sino que siempre está inclinada a caer. Pero las cosas que son indiferentes o equívocas no tienen forma alguna por la que se inclinen determinadamente a un

extremo, sino que se determinan a algo único por su motor propio, y por aquello mismo por lo que son determinados a este algo se disponen, en cierto modo, a ello; y cuando son inclinados muchas veces son determinados a lo mismo por el motor propio, confirmándose en ellos la inclinación así definida, de suerte que esta disposición sobreañadida es como una cierta forma que a modo de naturaleza tiende hacia algo único; y por eso se dice que la costumbre es una segunda naturaleza»[315].

* * *

Por las virtudes morales adquieren así las facultades apetitivas una especie de naturaleza segunda que las inclina a los actos correspondientes a estas mismas virtudes. Mas como son estos actos los que engendran las virtudes morales, puede parecer que todo esto es un completo círculo vicioso. ¿Qué es primero, el acto o la virtud? Lo que hasta aquí hemos venido examinando en torno a las virtudes y sus actos se reduce a estas dos proposiciones: 1.ª) los actos éticamente buenos engendran o determinan las virtudes morales; 2.ª) las virtudes morales, a su vez, llevan a la realización de actos éticamente buenos. En realidad, no hay aquí ningún círculo. Basta con distinguir entre la *génesis* de las virtudes morales y la ulterior *virtualidad* de las mismas, o, lo que es igual, entre las virtudes morales como *efecto* y las virtudes morales como *causa*.

Poco a poco los actos moralmente buenos inclinan a la potencia apetitiva a la virtud moral que ésta por sí misma no posee. Pero una vez que adquiere esta virtud, la potencia en cuestión tiene una inclinación habitual a realizar la misma clase de actos. No se trata, por tanto, de una involución o regreso, sencillamente porque los actos que se realizaron antes de haber logrado la virtud no pueden volverse a hacer. En su estricta y completa mismidad son irrepetibles. Lo que sí cabe hacer son otros actos *de su misma clase* y a ello es a lo que lleva la virtud, pero de un modo nuevo, de una manera en que antes no se daban. Una vez que la virtud se ha conseguido, los subsiguientes actos se hacen con facilidad y con deleite. Y estos actos que siguen a la virtud son virtuosos en un pleno sentido, porque tienen el modo consiguiente a la posesión de ella, a saber, la facilidad y el deleite con que se hacen por proceder de una inclinación que se ha tornado habitual, a la manera de una segunda naturaleza. En cambio, todos los actos moralmente buenos previos a la virtud sólo pueden llamarse virtuosos en tanto que conformes con las normas morales, pero no en el sentido más estricto, según el cual un acto es virtuoso cuando se hace con el deleite y la facilidad que la virtud proporciona a quien la tiene, para la ejecución de las operaciones respectivas:

«la virtud se engendra de actos en cierto modo virtuosos y en cierto modo no virtuosos. Porque los actos que preceden a la virtud son ciertamente virtuosos en lo que toca a lo que se hace; por ejemplo, en tanto que el hombre realiza cosas fuertes y justas: pero no en cuanto al modo de hacerlas, pues antes de haber adquirido el hábito de la virtud el hombre no lleva a la práctica las obras de ella de la misma manera en que el virtuoso las realiza, a saber: prontamente, sin vacilación, y deleitablemente, sin dificultad»[316].

Los actos virtuosos por lo que en ellos se hace, pero no por el modo de hacerlos, es decir, los que anteceden a la posesión de la virtud y la preparan, suelen acompañarse en su sujeto de ciertos impedimentos o resistencias de muy variable índole, que es preciso vencer y que evidentemente son vencidos cuando tales actos se realizan. No importa

ahora la naturaleza de estos obstáculos. Lo único que interesa es que, si existen, ello significa que la potencia a que afectan no tiene todavía la cualidad de tender a los actos virtuosos de un modo connatural y como espontáneo. Por supuesto, una pura espontaneidad no es aquí posible, ya que los hábitos en cuestión son adquiridos; pero una vez que tales hábitos se adquieren y que se encuentran, por tanto, firmemente enraizados en su potencia, ésta se halla provista como de una espontaneidad adquirida —valga la expresión— para hacer los actos virtuosos, y de ahí que estos actos así hechos se verifiquen con facilidad y con deleite, o sea, como con una cierta naturalidad o connaturalidad, que antes no tenían. Lo que en el plano, digámoslo así, estático o constitutivo es la firmeza del hábito, se traduce en el plano dinámico y funcional como una espontaneidad —prontitud y gusto en el hacer— de los actos. Y hay un doble orden entre ambos aspectos: el orden del ser y el orden del conocer. Desde el punto de vista del ser, la firmeza del hábito, en nuestro caso la de la virtud moral, es naturalmente previa a la espontaneidad o cuasi-espontaneidad de los actos; y en cambio, desde el punto de vista del conocer, la *naturalidad* de los actos es el exponente o la razón lógica que nos permite inferir que el hábito de la virtud moral correspondiente tiene la firmeza necesaria.

No hay una medida matemática del número de actos que hacen falta para la posesión o la consolidación de la virtud, No cabe duda de que cuando ésta está arraigada la ha precedido un cierto número de actos, ni más ni menos que los que le han dado realidad. Pero este efectivo número concreto de actos previos no puede determinarse *a priori* de un modo general; lo único que en general cabe decir es que es muy variable según las diferencias personales y a través de una amplísima serie de circunstancias que no es posible registrar y enumerar; de modo que únicamente *a posteriori* pueden hacerse afirmaciones ciertas, pero de pura y simple proporcionalidad, tales como que mientras mayor va resultando la naturalidad o espontaneidad de los actos, mayor hay que pensar que es el arraigo o la firmeza de su hábito, o, lo que es igual, menor o más corta la distancia que queda por cubrir para su perfecta posesión.

Sin embargo, y sea cual fuere el número de actos que en cada caso hace falta para la suficiente posesión de la virtud, queda por resolver otra dificultad. ¿Cómo es posible que los actos previos a la adquisición de la virtud, actos que carecen, por lo mismo, del modo propio de ésta, puedan ser causa de ella? Si los efectos no exceden a las causas, ¿no habría que decir que la virtud no puede resultar de aquellos actos que todavía se hallan desprovistos de la perfección de la misma? Evidentemente, la virtud es más perfecta que los actos que la preceden, ya que son más perfectos que éstos los actos que los siguen y que de ella dimanan. A esta cuestión responde santo Tomás aclarando que el principio activo del que proceden los actos antecedentes al hábito es más noble que éste:

— «el acto que antecede al hábito, en cuanto resulta de un principio activo, procede de un principio más noble que el hábito engendrado, como la misma razón es un principio más noble que el hábito de la virtud moral engendrado en la potencia apetitiva por las costumbres de los actos, y el intelecto de los principios es un principio más noble que la ciencia de las conclusiones»[317].

— «en nosotros preexisten ciertos gérmenes o principios naturales de las virtudes adquiridas; los cuales son más nobles que las virtudes que gracias a ellos se adquieren; como el intelecto de los principios especulables es más noble que la ciencia de las conclusiones, y la rectitud natural de la razón es más noble que la

> rectificación del apetito, que se verifica por una cierta participación de la razón y que pertenece a la virtud moral. Así, pues, los actos humanos, en cuanto que proceden de principios más altos, pueden causar las virtudes humanas adquiridas»[318].

El repertorio íntegro de los elementos o factores que se agrupan alrededor de los hábitos morales es, por tanto, el siguiente, establecido según el orden genético: 1.º) la razón, en cuanto principio activo; 2.º) los actos moralmente virtuosos por lo que en ellos se hace, pero no por el modo de hacerlos; 3.º) las virtudes morales respectivas, que surgen de estos actos; 4.º) los actos moralmente virtuosos en el más riguroso sentido de la palabra. El tercero de estos elementos, las virtudes morales, procede de unos actos que participan de la razón y que en lo mismo en que participan de ella funcionan como instrumentos suyos. Ninguno de estos actos es bastante para engendrar una virtud moral, y de ahí la necesidad de que se repitan; pero cada uno de ellos deja en su potencia una disposición que participa del principio mismo de que a su vez el acto en cuestión procede; y así, intensificándose y arraigándose en la potencia su participación en la razón, tal participación llega a estabilizarse en ella, convirtiéndose en algo habitual, concretamente en un hábito, del que luego proceden los actos moralmente virtuosos en el sentido más formal de la expresión.

De este modo se confirma nuevamente que no hay aquí ningún círculo vicioso. Los actos previos a la virtud moral no dimanan de ésta, aunque materialmente hablando sean idénticos a los que de ella resultan: pero proceden del mismo principio activo del que también resulta la virtud. Y la propia virtud es a la vez efecto y causa de los actos moralmente virtuosos, pero no exactamente de los mismos actos, sino que es efecto de los que no tienen el modo propiamente virtuoso, aunque sí su sustancia, que es su participación en la razón, y causa, en cambio, de los que además de participar de la razón, dimanan de esa permanente participación en ella que es la propia virtud como hábito, ya consolidado, de obedecerla o seguirla.

EL SENTIDO Y LOS LÍMITES DE LA ENSEÑANZA EN LA FORMACIÓN MORAL

La práctica insistente de los actos objetivamente virtuosos es lo que engendra la virtud moral, según se acaba de ver; de suerte que la formación moral del ser humano tiene como causa principal al educando mismo, en la medida en que éste lleva a cabo los actos por cuya repetición se configuran las correspondientes virtudes. Con todo, el hecho de que la causa principal del perfeccionamiento ético del hombre sea justamente el educando, no excluye la importancia de la función del educador. Ya en la formación intelectual nos encontramos también con este mismo hecho, que no merma el valor de la función magistral. Tal función es precisamente subsidiaria, como toda actividad educativa. En consecuencia, también en la formación moral el educador tendrá que limitarse a intentar ayudar al educando en la consecución de las virtudes morales; y como estas virtudes se logran por medio de los actos respectivos, lo que el educador tendrá que

hacer es ayudar a realizar esos actos: poner al educando en condiciones de que pueda llevarlos a la práctica.

Y hay para ello dos especies de medios: unos directos y otros indirectos. Son directos los medios que contribuyen a favorecer o confortar todos los factores positivos que ya hay en el hombre respecto de la virtud; e indirectos, en cambio, los que se oponen a los factores negativos, que son los que contrarrestan las posibilidades de adquirirla. El educador tiene el deber de contribuir a la formación moral del educando valiéndose de ambas clases de medios, según lo exijan la necesidad y las circunstancias. Y comenzando por los medios directos, cabe decir que todos ellos se resumen en la enseñanza moral. Esta enseñanza es, en primer lugar, lo que se llama *doctrina* en el sentido práctico de la palabra, por tanto, no una enseñanza cualquiera, sino la que tiene como tema y al mismo tiempo como fin algo moralmente conveniente. No es, pues, una enseñanza enderezada al único objetivo de instruir. Su pretensión esencial es la de trascender a la conducta moral del educando, y a esto principalmente se dirige. Pero en segundo lugar, esta enseñanza, que por su fin desborda la mera especulación, se verifica también de otra manera, que es la que corresponde a lo que se llama el *ejemplo*. En su sentido ético, el ejemplo no es la formulación de un caso en el que se cumple o verifica una ley general. El ejemplo, en su sentido más dinámico para la vida y la conducta humana, es una concreta acción o situación moralmente ejemplar, es decir, imitable. Lo que hace posible su eficacia no es solamente la capacidad, que el hombre tiene, de alcanzar la verdad, sino la tendencia a la reproducción o imitación de la efectiva conducta de otros hombres. Veamos separadamente estas dos formas, doctrinal y ejemplar, de la enseñanza moralmente formativa.

a) *La doctrina*

En cierto modo, cabe que la doctrina desempeñe el oficio de un medio indirecto de formación moral: cuando se la aplica a rechazar los argumentos en que quiere apoyarse una conducta moralmente torpe. Estas falsas razones solamente pueden deshacerse con las verdaderas razones que la doctrina prueba y establece. Y es claro que si los argumentos en que dicha conducta se pretendía apoyar no eran más que pretextos, las contraargumentaciones doctrinales tendrán poca eficacia; pero si eran auténticos errores, la doctrina *puede* llegar a influir en la rectificación de la conducta, en una medida análoga a la de la influencia del error en las desviaciones precedentes.

Todo ello es posible en tanto en cuanto el hombre necesita un asidero, un apoyo o justificación racional de su conducta. Este fundamento racional puede llegar a reducirse al mínimo. Pocas razones le hacen falta al hombre para entregarse a una pasión que le domina, tal vez ninguna razón, o por lo menos ninguna otra razón que el hecho de que siente esa pasión. Sin embargo, aun vencido por ella, es muy fácil que quiera mostrarse convencido por una especie de razón genérica: la de que el bien consiste en el placer, o la de que no es tan mala una excepción a las normas morales, etc., etc.[319] La necesidad de una justificación racional, siquiera sea mínima, de la conducta, se mantiene en el hombre mientras la pasión no eclipsa a la inteligencia por completo. Y aunque esta

justificación racional no es verdadera cuando se pone al servicio de la pasión en vez de moderarla y encauzarla, ello mismo demuestra que el hombre, en cualquier caso, necesita razones, y que éstas, por tanto, influyen en su conducta, aunque estén influidas a su vez por factores distintos.

En consecuencia, y sin dejar de reconocer que la pasión puede hacer inútil la doctrina sobreponiéndose a ella, también es cierto que la consideración de las verdades doctrinales tiene su eficacia cuando el ánimo no está perturbado por el influjo de los elementos afectivos que se les oponen, e incluso en los casos en que estos elementos afectivos no han logrado imponerse por completo. La virtualidad que se concede a las falsas razones no se puede, en principio, negarla a las verdaderas, especialmente si se tiene en cuenta que hay también otros casos en los que éstas se ven acompañadas por una buena disposición del ánimo, disposición que por sí sola no basta para determinar la honestidad de la conducta. Aquí es donde surge la necesidad de la doctrina y donde se manifiesta claramente su función positiva. Y conviene insistir en este punto, sobre todo, cuando se trata, como ocurre en nuestro caso, de penetrar el sentido de una concepción, la de santo Tomás, que al enfrentarse al intelectualismo socrático, corre el riesgo de ser interpretada desde el extremo opuesto.

Oponiéndose a Sócrates, para quien el mal comportamiento se debe únicamente a la ignorancia, manifiesta Aristóteles que la razón no ejerce sobre la voluntad y sobre el apetito sensitivo un dominio despótico, sino político. Así piensa también santo Tomás, como ya vimos en el primer epígrafe de este mismo capítulo. Pero la tesis aristotélico-tomista de que la voluntad y el apetito sensitivo pueden oponerse a la razón no es irracionalista. Es una tesis confirmada por los hechos o, más exactamente, expositiva de ellos, de suerte que en lo que hay que encuadrarla es sencillamente en el realismo. Las consecuencias de estos mismos hechos para una teoría ética realista son las que fuerzan a santo Tomás, igual que habían obligado a Aristóteles, a limitar la virtualidad de la doctrina en el comportamiento humano y a hacer toda una serie de aclaraciones, que oportunamente han de verse, sobre la insuficiencia de aquélla para una auténtica formación moral. Todo el sentido de estas aclaraciones estriba en la necesidad de dar tal formación valiéndose también de cosas muy diferentes de la simple doctrina, y el énfasis que por fuerza hay que poner en la afirmación de estos otros medios formativos da lugar a que a veces sea posible creer que se descuidan o menosprecian con exceso los de naturaleza doctrinal. La innegable insistencia de Aristóteles y santo Tomás sobre la idea de que las virtudes morales no se consiguen simplemente por medio de la doctrina, sino a través de la repetición de los actos, deja así la impresión de que para ambos filósofos la doctrina cuenta aquí muy poco, o tal vez nada.

Pero la realidad es muy distinta. En santo Tomás, y en el propio Aristóteles, la doctrina es algo indispensable, aunque no suficiente, para la plena posesión de las virtudes. Las disposiciones naturales ayudan y favorecen a las virtudes morales; sin embargo, y como ya se observó, son como gérmenes o incoaciones, y no tienen, por tanto, la plena perfección de la virtud; para conseguirla es necesaria la perfección intelectual que se alcanza por medio de la doctrina:

> «también la disposición natural es provechosa para la virtud [...], pero esta virtud natural es imperfecta [...] Y para su perfección se exige que se añada la perfección del entendimiento o de la razón. Y para esto hace falta la doctrina, la cual sería bastante si la virtud estuviese únicamente en el entendimiento o la razón, según la opinión de Sócrates, que establecía que la virtud es ciencia. Mas como la rectitud del apetito es necesaria para la virtud, también es indispensable la costumbre, merced a la cual el apetito es inclinado al bien»[320].

Los términos que aquí emplea santo Tomás al referirse a la virtualidad de la doctrina no son, evidentemente, los que habrían de mostrar la suficiencia de ésta para la perfección de la virtud. Además esa misma suficiencia queda explícitamente iluminada al oponerse a la opinión de Sócrates y al exigir la rectitud del apetito, con la consiguiente afirmación de la necesidad de la costumbre. No obstante, la necesidad de la doctrina resulta tan claramente formulada como su insuficiencia; y el hecho de que esta manifiesta insuficiencia haga de contexto y contrapunto de aquella necesidad es sumamente útil para aclarar definitivamente la cuestión y deshacer, sobre la marcha, los equívocos. El modo en que santo Tomás enlaza la doctrina con la perfección o plenitud de la virtud moral es, en efecto, el de la expresa necesidad de la una en orden a la otra. El primer paso de la argumentación es ya el establecimiento de una relación de exigencia: para la perfección de la virtud *se exige que se añada la perfección del entendimiento o la razón*. Y el segundo paso de la prueba se realiza también del mismo modo, recabándose ahora la doctrina como algo que a su vez es necesario para lo que antes se pedía: *y para esto se exige la doctrina...*

El hecho de que a continuación se manifieste que la doctrina no basta, deja a salvo el valor de su necesidad. Ser insuficiente no es lo mismo que no ser necesario. Por lo demás, los términos que santo Tomás emplea al afirmar la necesidad de la costumbre para la adquisición de las virtudes morales son claramente significativos de que sigue pensando en la necesidad de la doctrina. La fórmula *también es necesaria la costumbre* no es excluyente, sino copulativa. Al oponerse a la opinión de Sócrates, lo que hace santo Tomás, como había hecho Aristóteles, es restringir la función de la doctrina, delimitar su alcance y su sentido para la perfección de las virtudes morales, pero no eliminarla o rechazarla como si fuera una sobrecarga innecesaria o un expediente enteramente inútil.

Sin embargo, todas las explicaciones anteriores en torno a la necesidad de la doctrina resultarían falsas o desmesuradas si por doctrina se entiende nada menos que la que tiene por objeto el conocimiento, estrictamente científico, propio, por ejemplo, de la ética. Y no es que esta clase de conocimiento estorbe, ni que carezca de todo valor práctico, sino que no es necesaria. Si la virtud moral puede ser poseída —como ya se advirtió— sin necesidad de otras virtudes intelectuales que el *intelecto de los primeros principios* y la *prudencia*, es evidente que la doctrina indispensable para la perfección de las virtudes morales no puede ser —habida cuenta de que el intelecto es simplemente un hábito natural— sino la que hace falta para la formación de la prudencia. En definitiva: la doctrina necesaria de que se viene hablando es solamente aquella sin la cual la prudencia no es posible. Con lo cual queda dicho que se trata de la doctrina correlativa a la *docilitas* específicamente prudencial.

Recuérdese a este propósito cómo al examinar las virtudes morales anejas a las intelectuales, la docilidad se nos aparecía en la forma de una parte integral de la

prudencia. En su sentido ético, distinto al de la mera facilidad o prontitud para aprender, la docilidad es conveniente para cualquiera de las virtudes intelectuales, pero con relación a la prudencia es algo necesario, por constituir un elemento de ella. En el texto de santo Tomás que en su momento hubo que aducir[321], se exponía la razón de esta necesidad:

> «la prudencia concierne a cosas particulares operables, en las que, por haber una diversidad en cierto modo infinita, no todas las variantes pueden ser suficientemente consideradas por un solo hombre, ni en un corto plazo, sino tras largo tiempo. De ahí que en todas las cosas que atañen a la prudencia el hombre necesite en máxima medida ser enseñado por otros…».

Por tanto, y para acabar de perfilar la significación de la doctrina que hay que considerar indispensable en orden a la plenitud de las virtudes morales, es preciso decir, a modo de resumen, que esa doctrina es la que tiene por objeto lo que se llama *la experiencia de la vida*, un saber que se adquiere con los años y que podemos y debemos recibir de quienes lo van teniendo, pero cuyo tema no lo son ni las demostraciones ni los principios propios de la ciencia, sino ese peculiar tipo de conocimientos que se refiere a las acciones humanas como algo operable y al mismo tiempo experimentado o vivido en una concreta práctica.

¿Es entonces la ética, como disciplina filosófica, un saber enteramente inútil para la formación moral? He aquí una pregunta a la que, después de lo dicho, fácilmente se tiende a contestar de un modo afirmativo. Evidentemente, la prudencia requiere el conocimiento de los principios y normas más universales de la conducta humana; pero este conocimiento es poseído sin necesidad de saber ética, simplemente en virtud de la sindéresis, que todo hombre tiene de un modo natural. Por consiguiente, contando con el conocimiento enteramente habitual y natural de los primeros principios prácticos, y con el de las cosas singulares a las que hay que aplicar estos principios, se tiene ya todo lo que como factor cognoscitivo es necesario para el debido enjuiciamiento en materia moral. La recta inclinación del apetito que además es precisa para este enjuiciamiento no es un factor formalmente intelectual, ni cognoscitivo en modo alguno, aunque haga falta para que la razón no se dirija hacia un fin moralmente incorrecto. Y la conclusión que se desprende de todas estas consideraciones es que, en efecto, la ética no es indispensable para la rectitud de la conducta humana, ni para llegar a adquirir una suficiente formación moral.

Todo esto, no obstante, es cosa muy distinta de que la ética esté desprovista por completo de valor moralmente formativo y de que, por tanto, sea preciso mirarla como un bien exclusivamente intelectual. Desde luego, Aristóteles y santo Tomás no pensaron así. Su afirmación de la inutilidad de la ética para el que está sujeto a las pasiones y los vicios[322] no es una afirmación de la absoluta inutilidad de este saber desde el punto de vista moralmente práctico; por el contrario, es sólo una restricción, una limitación, que, como en seguida hemos de comprobar, está, esencialmente hablando, en el mismo caso que la limitación o restricción que asignan, en general, a la doctrina —por lo que toca a su alcance formativo—, incluso a esa doctrina indispensable para la formación de la prudencia, que antes examinábamos.

Y la prueba concreta de que se trata sólo de una limitación es la afirmación correlativa

de la utilidad de la ética para quienes actúan de un modo racional. Santo Tomás, que también sigue a Aristóteles en este punto, no se reduce a admitir esta utilidad como si hiciera una especie de excepción, o la juzgara mínima o escasa. Entiende, por el contrario, que la ciencia de las cosas morales es muy útil cuando se cuenta con la condición mencionada:

> «el saber relativo a las cosas morales es sumamente útil a los que cumplen sus deseos y realizan sus obras conforme al orden de la razón»[323].

En definitiva, el requisito exigido a la ética para su utilidad no es otro que el que se pone a toda doctrina que se dirige a influir en la conducta. Antes de comprobarlo, conviene, sin embargo, cerciorarse de que la utilidad en cuestión es realmente, en el caso de la ética, de carácter moral y no de alcance o significación distintos. Con esto no se pretende decir que la doctrina ética sea inútil para la formación intelectual, sino que su específico y principal valor es el que atañe a la bondad moral de la conducta. Como bien del propio entendimiento, santo Tomás no le da gran importancia:

> «el asunto presente, a saber el de la filosofía moral, no se endereza a la contemplación de la verdad como en las ciencias especulativas, sino a la operación. Porque en esta ciencia no tratamos de saber qué sea la virtud solamente para saber la verdad de ella, sino para que, adquiriendo la virtud, nos hagamos buenos [...] Pues si la búsqueda de esta ciencia no tuviera otro objeto que la sola ciencia de la verdad, sería poco útil, ya que no es de gran monta, ni hace mucho a la perfección del entendimiento, el que alguien conozca la variable verdad de las cosas contingentes operables a las que atañe la virtud»[324].

Aclaremos, de paso, en qué sentido habla santo Tomás de la *verdad variable* de las cosas a que se refiere la virtud. Es fácil interpretar esta expresión como una especie de relativismo subjetivo, cuando en rigor se trata ciertamente de un relativismo manifiesto, pero no subjetivo, sino objetivo. Quiero decir que lo que santo Tomás expone en este punto es el puro hecho de que lo que hay que hacer para actuar de un modo virtuoso varía con las circunstancias efectivas de cada acto humano y es, por lo mismo, relativo a ellas. De un modo muy formal, debe decirse que la conducta moralmente buena es siempre idéntica, ya que siempre consiste en actuar conforme a la razón; pero materialmente hablando tal conducta no es fija u homogénea, sino que consiste, en cada caso, en hacer aquel bien que cuadra o corresponde a las concretas circunstancias del obrar. Y no es posible elaborar un código, un estatuto completo, de las debidas respuestas racionales a esas variables circunstancias. Hay, eso sí, normas o preceptos generales que en cada caso es necesario aplicar, proyectándolos a dichas circunstancias, de modo que la variabilidad de las acciones virtuosamente realizadas ha de dejar a salvo la fidelidad a esos preceptos. De lo contrario, no habría solamente una variación de las acciones, sino una variación en su valor, y aquí de lo que se trata es de que hay muchos (indefinidos) modos de obrar bien, y no de que la variabilidad de la conducta éticamente honesta vaya a traducirse en el absurdo de que unas veces sea lícito obrar bien y otras, en cambio, mal. La *verdad variable* de las cosas a las que se refiere la virtud y en las que ésta materialmente consiste, se reduce así al hecho de que lo que es verdad que debe hacerse en una circunstancia es falso que se deba hacer en otras, aunque en cualquier circunstancia es siempre falso que lo moralmente malo deba hacerse.

Hecha esta aclaración[325], se explica bien que santo Tomás coincida con Aristóteles en no dar a la ética una gran importancia para la formación específica del entendimiento, o sea, para la formación propiamente intelectual, pues lo más específico y propio de la facultad intelectiva no es el conocimiento de una verdad materialmente variable, sino la especulación o contemplación de lo enteramente permanente; y se explica también que la utilidad de la ética resida, por el contrario, en el servicio que para mantener una conducta moralmente buena puede prestar el conocimiento de la verdad de esta conducta y de lo que son sus requisitos y elementos, tales como, por ejemplo, las virtudes. En general, todas las ciencias prácticas se hallan esencialmente en la misma situación:

> «el fin de la ciencia que se refiere a cosas operables no es conocer y contemplar, como en las ciencias especulativas, cada una de estas cosas, sino más bien hacerlas»[326].

Y volviendo a la ética, una vez que ha quedado establecido su verdadero alcance para la conducta, nos encontramos, como ya se señaló, con el hecho de que la limitación de su eficacia es simplemente un caso de la limitación que hay que advertir en todas las enseñanzas de carácter moral. Hay una condición indispensable para que este tipo de enseñanzas pueda lograr su fin: la recta inclinación del ánimo del discípulo. Evidentemente, hay que contar también con otra condición que no pertenece en exclusiva a la enseñanza moral, sino a toda enseñanza en general: que el discípulo tenga un cierto conocimiento de la materia de que se le habla. Pero este segundo requisito se presenta, en el caso de las enseñanzas cuya finalidad es moralmente formativa, provisto de un carácter que no es necesario para la adquisición de los saberes simplemente teoréticos. Tal carácter estriba en que el previo conocimiento indispensable para la conveniente recepción de la enseñanza moral es una cierta experiencia de la vida. Así, por ejemplo, un consejo objetivamente bueno sería, sin embargo, subjetivamente ineficaz si se le diera a quien no posee experiencia alguna de la materia en que se le aconseja. En los saberes teoréticos hace falta también una experiencia, pero ésta no es la que de un modo específico se denomina vital, sino la meramente sensorial, indispensable para la formación de los conceptos. Sobre la base del conocimiento sensitivo, y disponiendo de unas nociones primarias y del hábito intelectual de los primeros principios, se está ya en condiciones de ir juzgando la validez de lo que se nos enseña, si la misma enseñanza se desarrolla de un modo gradual. En cambio, para poder juzgar sobre las enseñanzas morales —tanto si se trata de la ética, como si lo que se nos hace es un consejo o una exhortación—, la experiencia de que hemos de disponer es, además de la sensorial, que siempre se requiere para la elaboración de los conceptos, la de la vida misma. Y así vemos que el niño no está en condiciones de hacerse verdaderamente cargo de muchas advertencias de índole moral, por no comprender la conveniencia de lo que se le dice, y no sólo por una posible falta de rectitud, habitual o actual, en su intención y en su ánimo[327].

Para Aristóteles y santo Tomás la inexperiencia del joven es precisamente una razón de la poca eficacia que en él puede tener la enseñanza de la ética[328]. Pero la condición más importante, y la que se mantiene en todas las edades, para la utilidad de la

enseñanza moral, es la rectitud del ánimo del discípulo. Sin ella, la eficacia de las exhortaciones, de los consejos y de los argumentos se hace nula. Por el contrario, cuando esa condición se da, la enseñanza moral acrecienta la formación y la eleva a los grados más altos:

> «las disertaciones persuasivas pueden provocar y mover al bien a los jóvenes liberales, a los que no están sujetos a los vicios y las pasiones y que tienen nobles costumbres, en tanto que son aptos para practicar el bien. Y los que en verdad quieren el bien, pueden hacerse óptimos, llenos de virtud y de honor»[329].

La verdadera eficacia de las enseñanzas morales consiste, así, en mejorar al que ya está bien dispuesto. Conviene determinar el sentido de esta afirmación, distinguiéndola, con toda claridad, de dos interpretaciones falsas: 1.ª) que la enseñanza de índole moral no sirve realmente para nada, pues el fin que persigue habría de ser previamente poseído; 2.ª) que para lo que sirve esta enseñanza es sólo para confirmar o reafirmar la virtud que se tiene. La primera de estas interpretaciones confunde la buena disposición del ánimo, previa a la recepción de la enseñanza, con la disposición, buena también sin duda, pero ciertamente mejor, fruto de la enseñanza recibida. Y en lo que toca a la segunda interpretación, no es que sea falso que el adoctrinamiento moral confirme la virtud; lo falso es que únicamente sirva para ello y no para que la virtud pueda adquirirse. En realidad, para la adquisición de las virtudes morales puede bastar, según santo Tomás, que se conjuguen las virtudes naturales y la enseñanza por la que éstas se completan, tal como se ha observado en este mismo epígrafe.

De todas formas la insuficiencia de la sola enseñanza se debe a la necesidad de que el educando en materias morales se encuentre habitualmente bien dispuesto —ya sea por obra de un hábito natural, ya por virtud de un hábito adquirido— para comprender la conveniencia de lo que se le ofrece como una norma o guía de su conducta. No basta la bondad de la doctrina, ni la elocuencia del que la propone; como tampoco basta, para que la semilla fructifique, el que ésta sea buena, sino que también es necesario que la tierra esté bien cultivada:

> «la exhortación y enseñanza no es eficaz para todos; para ser eficaz en alguien es necesario que el alma del que la recibe esté preparada, por la frecuencia de las buenas costumbres, para odiar lo malo; lo mismo que es preciso que la tierra esté bien cultivada para que alimente bien a la semilla. Porque la enseñanza recibida se comporta en el alma como la semilla en la tierra, pues el que vive entregado a las pasiones no oirá con gusto la amonestación, ni tampoco entenderá las cosas de manera que juzgue bueno aquello a lo que se le induce; y por eso nadie puede persuadirle»[330].

b) *El ejemplo*

Entre los medios directos de formación moral se consignó anteriormente el ejemplo como una cierta forma de enseñanza. Lo que se llama, éticamente hablando, el ejemplo, no se reduce, según se observó, a formular un caso en el que se cumple o verifica claramente una ley general, sino que es una acción o situación —tal vez una conducta entera— moralmente imitable. En consecuencia, el propio nombre de ejemplo viene a ser tomado en el sentido de que la cosa a la que se le aplica tiene una cierta participación en el concepto de la *causa ejemplar*. No es, por tanto, simplemente, un ejemplar, que más

bien participa de la razón de efecto, sino algo *ejemplificante* en la medida en que de algún modo tiene la índole de causa. Por otra parte, no es un dicho, sino un hecho; pues aunque a veces puede ser ejemplar el decir algo, es el hecho mismo de decirlo lo que tiene, en rigor, la índole de imitable. No se imita propiamente la palabra, sino la cosa, el gesto, la conducta.

De este modo, el ejemplo en su sentido ético difiere de la enseñanza en su estricta acepción. Si se la toma en su más propia forma, la enseñanza, en efecto, es algo que se realiza por medio de palabras. El ejemplo, en cambio, no consiste tanto en el decir, cuanto en el hacer. Ahora bien: este hacer tiene la condición o cualidad de imitable, es digno de imitación y además mueve a ella, por lo cual posee una eficacia para la conducta de otros hombres, que son los que lo ven. Por consiguiente, el ejemplo debe considerarse como un cierto modo de enseñar, como un enseñar activo y no verbal, pura enseñanza de hecho, aunque tal vez la intención del que la hace no haya sido el darla. Todas las diferencias que sin duda cabe establecer entre el ejemplo y la enseñanza estricta dejan intacta la evidente analogía que entre ambos existe: los dos llevan consigo una cierta eficacia formativa, supuesto que se den las condiciones antes examinadas, de esa misma eficacia como virtualidad característica de los medios directamente formativos.

Con todo, y sin dejar de ser un medio o procedimiento directo de formación moral, el ejemplo es menos directo que la enseñanza propiamente dicha. En sí mismo, el ejemplo no es un argumento. Es, simplemente, un hecho. Pero aunque no consiste formalmente en la exposición de unas razones, las contiene, no obstante, de un modo virtual, porque posee la capacidad de suscitarlas, precisamente en quienes ven el ejemplo. Ante todo, éste es algo sensible. Su transfiguración en algo inteligible, nada menos que en una *razón* con eficacia para la conducta, se da en el que lo ve y en tanto que no se limita a verlo, sino que razona sobre él, considerándolo como la prueba empírica del efectivo modo de pensar de su protagonista. A diferencia de las meras palabras, que tal vez no coinciden con lo que de veras piensa el que las dice, tiene el hecho ejemplar la cualidad —justo porque es un hecho y no tan sólo un dicho— de *revelar* lo que su agente estima como bueno en su conducta práctica y concreta. Al razonar así sobre el ejemplo, éste pasa a ser una razón, y de más peso, para ser seguida, que la enseñanza simplemente verbal.

Ocurre, pues, que el ejemplo, aunque menos próximo de suyo a la intención moralmente formativa, es, sin embargo, más eficaz para ella que las solas palabras. Esta mayor eficacia es el punto que de una manera directa estudia santo Tomás al ocuparse del valor del ejemplo, cosa que hace, por cierto, de un modo incidental, pero lo bastante general para que deba tomarse en consideración. El tema en el que se inserta la referencia de santo Tomás al valor del ejemplo es el de si el deleite —sobre todo, el corpóreo— es bueno o malo, y concretamente la crítica de la tesis de quienes opinan que, aun sin creer que es malo, conviene decirlo así, para moderar la inclinación que la mayoría de los hombres sienten hacia él. La reprobación de esta *mentira pedagógica*, precisamente por considerarla un *error pedagógico*, se verifica en la siguiente forma:

«pues no se ve que esté bien el decir que, con el fin de apartar a los hombres de los deleites, haya que sostener

> que éstos son malos, a sabiendas de que no lo son: porque en lo que concierne a las acciones y pasiones humanas se cree menos en las palabras que en las obras, con lo cual, si alguien pone en práctica lo que dice ser malo, más provoca con el ejemplo que disuade con la palabra»[331].

La superioridad del hecho sobre el dicho, tal como en este pasaje se formula, no es solamente la que se comprueba cuando la falsedad del segundo es revelada en la práctica por la realidad o efectividad del primero. El caso que se examina en el pasaje es, desde luego, ése; pero la razón que se da es muy general: *en lo que concierne a las acciones y a las pasiones humanas, se cree menos en las palabras que en las obras*. O sea: porque el ejemplo es, en esta materia, más convincente que la palabra, es por lo que en caso de conflicto prevalece sobre ella. La misma razón se encuentra en otro pasaje de santo Tomás, en el que también la referencia al ejemplo va incluida en la crítica al error pedagógico que hemos analizado:

> «pues como nadie puede vivir sin ningún placer sensible y corpóreo, si quienes enseñan que todos los deleites son malos resultan sorprendidos en alguno, los hombres se harán más proclives al placer, por virtud del ejemplo de las obras, prescindiendo de la enseñanza de las palabras. Porque en lo referente a las operaciones y a las pasiones humanas, donde por lo común la experiencia prevalece, más que las palabras mueven los ejemplos»[332].

La argumentación de este texto, esencialmente idéntica a la del anterior, no es la única que opone santo Tomás a la opinión de los que dicen que todo deleite es malo. En los lugares citados puede verse, si se atiende al contexto de los mismos, que hay otras razones. Sin embargo, la que aquí importa es, muy en concreto, la afirmación de la superioridad del ejemplo sobre la enseñanza meramente verbal. En la *Summa Theologica* esta superioridad queda simplemente consignada, y todo lo que se añade es la aclaración de que, en materia de operaciones y pasiones humanas, la experiencia suele prevalecer. Tal experiencia está constituida por el conocimiento de los hechos, de la efectiva práctica de la conducta, a la cual el hombre da más crédito que a las solas palabras. No obstante, santo Tomás explica, a su vez, este hecho, aunque la explicación hay que buscarla, no en la *Summa*, sino en los comentarios a la ética aristotélica:

> «es manifiesto que cada cual elige lo que para sí considera como bueno en particular, siendo este bien el objeto de las pasiones y de las operaciones humanas. Por tanto, cuando las palabras de alguien disuenan de las obras que en él se manifiestan de una manera sensible, tales palabras dejan de ser dignas de crédito, y, en consecuencia, viene a quedar sin valor la verdad en ellas expresada»[333].

En definitiva, la razón de la superioridad del hecho sobre el dicho, en lo que toca a la conducta humana, estriba en que los hechos voluntarios son síntomas enteramente fidedignos de lo que su autor entiende como bueno en una forma concreta y singular, o, lo que es igual, no de una manera abstracta y que todavía no compromete, sino ante las mismas circunstancias que perfilan la efectiva acción a realizar. Al ser puestos en práctica, estos hechos ponen indiscutiblemente de manifiesto el verdadero sentir de su protagonista respecto del bien particular, enteramente determinado, que entra en juego en ellos. De la veracidad de las palabras es posible dudar. De lo que no cabe duda es de que lo voluntariamente hecho en unas determinadas circunstancias expresa la manera de pensar que quien lo hace tuvo respecto de lo que para él creía bueno, precisamente en

esas circunstancias. Los hechos, pues, son, en cuanto enseñanza —carácter que de inmediato no poseen, pero que en ellos se hace perceptible por los razonamientos indicados—, superiores a los dichos, no porque realmente enseñen más que éstos lo que se debe hacer, sino porque merecen un crédito mayor en cuanto signos de lo que de veras piensa el que los hace.

Tal es, en suma, el alcance de las aclaraciones de santo Tomás en torno a la superioridad del ejemplo sobre las enseñanzas meramente verbales. Las consecuencias prácticas de esta tesis para la forma de proceder de los educadores en materia moral son bien patentes. Lo que en estas consecuencias no se incluye es que la única enseñanza útil para el perfeccionamiento moral lo sea la de los ejemplos. *Haec oportet facere, et illa non omittere*. La mejor manera de actuar para hacer que algún hombre llegue a la posesión de las virtudes morales consiste —por lo que concierne a los procedimientos directos y positivos, que son los que hasta ahora venimos examinando— en instruirles *simultáneamente* con la doctrina y con el buen ejemplo. El sentido de esta simultaneidad es el de que los dichos y los hechos vayan realmente juntos, no porque acontezcan a la vez, sino porque sean concordes entre sí. Lo cual lleva consigo que el educador, además de tener una conducta moralmente recta, proponga una doctrina objetivamente verdadera y no tan sólo bien intencionada. El buen ejemplo no hace innecesaria a la doctrina. La eficacia de ésta, cuando va confirmada por las obras que hace el educador, es lograr que el educando se mueva por el camino que en ella se señala:

> «las enseñanzas verbales verdaderas no sólo se muestran útiles para la ciencia, sino también para la recta conducta, pues se las cree en tanto que concuerdan con las obras; y así, estas enseñanzas provocan, a los que entienden su verdad, a conformar con ellas su modo de vivir»[334].

LOS MEDIOS INDIRECTOS

La condición más importante y genérica de la eficacia de la enseñanza moral —ya se haga ésta por medio de palabras, ya a través del ejemplo— es la buena disposición, la rectitud del ánimo del discípulo. Cuando se cuenta con esta condición es cuando se pueden aplicar los medios directamente formativos de la conducta honesta. Y no ocurre sólo que estos medios pueden aplicarse entonces útilmente y con seguridad en su eficacia, sino que además son los más aptos; de manera que en esta situación el empleo de otros medios es, en suma, tan contraproducente como el sustituir lo mejor por lo peor:

> «aunque por la vía del temor es más útil la admonición del gobernante, la paterna, en cambio, puede más por la vía del amor, que es la más eficaz en los que no están totalmente mal dispuestos»[335].

La diferencia entre la *vía del amor* y la *vía del temor* se corresponde con la distinción entre los medios directos y los indirectos. Porque no se trata tanto del amor y del temor que el educador inspira, aunque también hay que contar con ellos, cuanto de los que surgen en el propio educando. Quien está bien dispuesto se encuentra en condiciones de amar aquello que se le invita a seguir, y lo que, por tanto, debe el educador hacer en estas circunstancias es mostrarle la bondad o conveniencia del bien que se le propone, sin

que haya de recurrir al temor a la pena merecida por quien se desvía de este objetivo. En cambio, quien está totalmente mal dispuesto no se halla en situación de amar ese bien, y en realidad lo interpretará como un mal.

Justo porque a quien está mal inclinado hay que comenzar por removerle su desfavorable actitud, los medios formativos oportunos han de ser indirectos. También cabe llamarlos negativos, porque si bien su último fin es positivo, de una manera inmediata están, sin embargo, encaminados a excluir el obstáculo con que ese fin tropieza. En el supuesto de la mala inclinación del educando, el cometido del educador es el de quien suprime un impedimento, o, en términos que santo Tomás emplea para estos casos, el de un *removens prohibens*. El tipo de causalidad que de este modo se ejerce es evidentemente mediato. Santo Tomás lo encuadra en la actuación de lo que llama la *causa per accidens*, a diferencia de la que corresponde a la *causa per se*. A veces esta distinción tiene un sentido distinto del que ahora hace al caso. Aquí se la toma en la acepción que se manifiesta, entre otros, en los dos textos siguientes:

— «se dice que lo que es agente principal obra algo, tanto si lo produce por sí como si lo hace de un modo accidental. Obra por sí lo que actúa según su propia forma; y obra por accidente lo que actúa quitando el impedimento. Por ejemplo: el sol ilumina por sí a la casa, mientras que ilumina por accidente quien abre la ventana que hacía de impedimento a la luz»[336];

— «de dos maneras es algo causa de otra cosa: o por sí o por accidente. Es por sí causa de otro lo que según su naturaleza o forma produce el efecto [...] En cambio, algo es por accidente causa de otra cosa si es la causa que suprime el impedimento; como cuando se dice que quien quita la columna mueve por accidente la piedra que está sobre ella»[337].

A la manera de la *causa per accidens* es como se logra que quien está mal dispuesto pase a tener la inclinación conveniente para la realización de los actos virtuosos. El educador actúa como una *causa per se* cuando la persona en la que influye a través de la doctrina o del ejemplo se deja efectivamente influir por estar predispuesta a recibirlos. Cuando ocurre justamente lo contrario, el educador ha de actuar induciendo en el ánimo del educando una disposición opuesta a la que en éste existe; y de ahí que sea en realidad lo mismo el comportarse, a los efectos en cuestión, como una *causa per accidens* y el proceder por medios *indirectos*. En el siguiente pasaje de santo Tomás se advierte claramente esta ecuación:

«hay [...] la causa que mueve directamente hacia el efecto, como cuando lo cálido calienta, y hay la causa que mueve indirectamente, eliminando el obstáculo, como cuando se dice que quien desplaza la columna desplaza la piedra que está sobre ella»[338].

Determinada así la forma de la causalidad que ha de ejercerse en quienes no son aptos para la recepción de la enseñanza moral, es preciso ahora establecer cuáles son los medios indirectos que sustituyen eficazmente a esta enseñanza. Ampliamente tomados, tales medios son dos: los premios y los castigos. La promesa del premio a la conducta buena y la amenaza del castigo a la mala son procedimientos eficaces para cambiar la situación del ánimo en quienes no se dejan convencer por la sola bondad de la virtud. En este sentido, el premio coincide con el castigo, y entre los dos se da también la coincidencia de pertenecer al mismo plano, que es el de los intereses subjetivos y no el

del bien por el bien, o sea —y en la acepción más rigurosamente técnica de estas palabras—, el plano de la concupiscencia y no el de la pura y simple honestidad. No es que sea deshonesta la actuación por la esperanza del premio o por el temor al castigo, sino que esa actuación no está inducida por un motivo de pura honestidad. Precisamente porque es necesario que quien no ama lo bueno como tal se acostumbre, no obstante, a obrar correctamente, hace falta lograr que por lo menos lo quiera como medio para obtener una recompensa o para evitar una pena. De lo contrario, habrá que decir que quienes no se mueven por el bien de la honestidad en cuanto tal serían éticamente insanables, y la formación moral habría de limitarse al perfeccionamiento de los buenos.

La distinción entre los actos sólo materialmente virtuosos y los que también son virtuosos formalmente —distinción que ya fue examinada en el segundo epígrafe de este capítulo— permite responder a la objeción según la cual quien actúa únicamente por el deseo del premio, o por el miedo al castigo, no se comporta de acuerdo con la virtud. Porque no cabe duda de que quien obra así, solamente por esa clase de razón, carece de complacencia en la acción buena en tanto que buena moralmente; y ello no es de extrañar, ya que por suposición se trata de alguien que todavía no ha adquirido la virtud. Pero también es cierto que la repetición de los actos sólo materialmente virtuosos tiene eficacia para llevar poco a poco a su sujeto a realizarlos de una manera deleitable y fácil y por su más propia voluntad[339].

Aunque se hagan bajo una cierta presión, y en la medida en que ésta es eficaz, los actos que no dimanan de la virtud, pero que son idénticos en su contenido a los que de ella proceden, hacen falta para que llegue a adquirirla todo el que no se deja convencer por la doctrina o por el buen ejemplo. En este punto puede, sin embargo, plantearse una dificultad de carácter teórico. Dado que ha de ejercerse una presión, ¿no habrá aquí que aplicar lo de que el fin no justifica los medios? ¿Es lícito atentar contra la libertad de la persona, aunque sea con buen fin?

Comencemos por ver lo que sucede en la esperanza del premio. No cabe duda de que tal promesa sería mala si el premio fuera un bien que injustamente se quitase a otra persona. Pero no es esto lo que está en cuestión, sino si en general la promesa del premio es mala por sí misma para la persona a quien se la hace y aun cuando no exista voluntad de dañar a un tercero. Por otra parte, también es indudable que sería mejor el no tener que hacer promesa alguna para lograr que se obre rectamente. Pero si sólo de este modo se consigue que alguien pueda obrar bien, lo malo no es el hacerle la promesa, sino el tener que hacérsela, o sea, en definitiva y causalmente, la situación de su destinatario. Si éste sólo obra el bien por la esperanza del premio, o por lo menos necesita de ella como de un cierto estímulo coadyuvante, tampoco cabe decir que se le hace violencia, sino más bien que *se le hace el juego* en tanto que se da una adaptación a sus intereses subjetivos. Ahora bien: este juego, ¿es moralmente malo?

Antes de contestar a esta pregunta, conviene reparar en que ya no se trata de si la promesa del premio constituye una especie de violencia. Si tal promesa es mala moralmente, habrá de serlo por otra razón, pues para que alguien sea movido por la esperanza del premio es necesario que ya esté inclinado a esta clase de bienes. Por lo

demás, la concupiscencia, cuando no impide el uso del entendimiento, tampoco quita la voluntariedad[340]. ¿Cuál puede ser entonces la razón de la inmoralidad de prometer un premio a quien la esperanza de obtenerlo le es necesaria para obrar el bien? Por supuesto, tendrá que serla un daño, un mal que se le haga a esa misma persona. Si se excluye el caso de que el premio sea en realidad un mal de tipo físico —porque entonces es claro que, si así lo sabe el que promete, la promesa no es buena—, no queda otra salida sino la de que el daño en cuestión sea de índole moral. Se trataría, pues, sencillamente, de que, al hacer el juego a la concupiscencia, no se lograra más que fomentarla, en vez de conseguir que el bien moral sea querido en sí mismo.

Este riesgo no puede discutirse, pero es igualmente cierto que, en la hipótesis que estamos examinando, tampoco el bien moral va a ser querido en su propio valor por la persona objeto de esta hipótesis. Hemos partido, en efecto, de suponer que se trata de alguien que no quiere el bien moral en cuanto tal, o que por lo menos no lo quiere, bajo ese mismo título, de un modo suficiente. ¿Qué hacer en este caso? Si se le deja en la actitud en que se encuentra, no solamente no querrá el bien moral en cuanto fin, sino que ni siquiera lo apetecerá como medio, y, en consecuencia, no lo practicará. Pero esto es peor que practicarlo sólo por el premio. Al fin y al cabo, el que obra por el premio hace un acto materialmente virtuoso, porque *no se opone* al bien moral, aunque tampoco, como tal, se lo propone; y aunque es verdad que tampoco intenta acostumbrarse a hacer el bien moral, el hecho de practicarlo una y otra vez engendra el hábito y, por lo mismo, la facilidad y el gusto respectivos. Lo que sería esencialmente malo es premiar la acción mala. El incentivo de la recompensa de la buena, aunque puede dar mal resultado si se abusa de él, es, debidamente administrado, un eficaz auxilio para vencer la dificultad de hacer el bien, una forma realista de adaptarse y de empezar a mover a quien no tiene fuerzas por sí solo. De ahí que el legislador, el pedagogo, y en general todos los que en una u otra forma han de ocuparse del comportamiento de los hombres y no pueden permanecer indiferentes ante sus actuaciones, se valgan, entre otros medios, de los premios como de un medio proporcional y conforme a la situación de quienes los necesitan para obrar rectamente:

> «así como en las ciencias especulativas los hombres son inducidos a asentir a las conclusiones por medios silogísticos, de la misma manera en cualquier tipo de leyes los hombres son llevados al cumplimiento de los preceptos mediante las penas y los premios. Ahora bien: vemos que en las ciencias especulativas los medios son propuestos al oyente según su condición. Por eso, así como en las ciencias hay que proceder de una manera ordenada para que la enseñanza empiece por las cosas más conocidas, también el que quiere llevar a la observancia de los preceptos a un hombre es necesario que empiece a moverle por lo que en el afecto de éste existe, a la manera en que los niños son llevados a hacer algo por medio de pequeños premios infantiles»[341].

* * *

La otra clase de medios indirectos para la formación moral la constituyen los castigos o penas, cuyo temor puede ser más eficaz o, por alguna razón, más conveniente que la esperanza del premio. Ambos procedimientos indirectos actúan, cada cual a su manera, como un *removens prohibens*; pero la amenaza de la pena, ¿no se presta más a ser

interpretada como algo violento, que atenta a la libertad de la persona? Para resolver esta cuestión, hay que determinar qué clase de necesidad comporta la amenaza del castigo; y como esta amenaza actúa por medio del temor, es preciso saber en qué medida obra el miedo sobre la voluntad.

Es evidente que si la pasión del miedo llega a impedir el uso de la razón, los actos que en tal trance se realicen son involuntarios. Pero si se conserva el uso de la razón, no se puede afirmar que lo que se hace por miedo carezca de toda voluntariedad, sino que es, a la vez, involuntario, aunque bajo aspectos diferentes. Comentando el ejemplo de los que en las tempestades arrojan al mar algunas cosas para mantenerse más seguros, dice santo Tomás:

> «las operaciones mencionadas, que se hacen por miedo, son mixtas, es decir, participan de lo uno y de lo otro; de lo involuntario, en cuanto que nadie quiere de una manera absoluta, echar al mar las cosas que posee; y de lo voluntario, en cuanto que el prudente quiere hacerlo para salvarse a sí mismo y a otros. Sin embargo, estas operaciones son más próximas a las voluntarias que a las involuntarias. Y la razón de ello es que el echar las cosas al mar, o cualquier otro acto semejante, puede considerarse de dos modos: de una manera absoluta y en general, y así es involuntario, o según las particulares circunstancias que se dan en el tiempo en que hay que hacerlo, y de esta manera es voluntario. Y como los actos tienen una materia singular, su índole debe juzgarse más por las consideraciones de las cosas singulares que por las de las universales»[342].

Hay una cierta necesidad en lo que se hace por miedo, como fácilmente se percibe en el ejemplo que acabamos de ver; pero también se ve en él que esta necesidad no excluye la voluntariedad de la acción. Lo que es necesario para lograr el fin apetecido no es absoluta y enteramente necesario, de modo que si a pesar de ello es puesto en práctica como medio adecuado de obtener el fin que se apetece, viene a ser voluntario en cuanto medio y dadas las concretas circunstancias en que así se presenta. En realidad, la necesidad inducida por la amenaza del castigo, y en general por todo temor, es, esencialmente hablando, tan condicionada o relativa como la que hay en la promesa del premio:

> «es de dos clases la necesidad que a un agente puede ser impuesta por otro. La una es la necesidad de coacción por la cual es absolutamente necesario que todo el que actúa haga aquello a lo que es determinado por la acción del agente; de lo contrario, no se llamaría propiamente coacción, sino más bien inducción. La otra es la necesidad condicionada, concretamente, por la suposición del fin, como cuando se impone a alguien la necesidad por la que, si no hace tal cosa, no consigue su premio. La primera necesidad, que es la de la coacción, no recae sobre los movimientos de la voluntad, sino únicamente sobre las cosas corporales, ya que la voluntad está, por naturaleza, libre de coacción. La segunda necesidad puede ser impuesta a la voluntad, a saber: de modo que sea necesario elegir tal cosa si ha de conseguirse tal bien o si ha de evitarse tal mal. Pues el carecer de mal se equipara al tener el bien dentro del mismo género»[343].

En resolución, el hecho de que una necesidad no absoluta vaya acompañada de una necesidad condicionada o relativa —y esto es lo que ocurre tanto con el efecto de la promesa del premio, cuanto en el de la amenaza del castigo— es compatible con el carácter voluntario de lo que el hombre haga bajo su influjo. El bien moral que se realice entonces no es, desde luego, querido como fin, pero es apetecido como medio: en un caso para lograr un bien, y en otro para evitar un mal, lo que genéricamente viene a ser lo mismo, en el sentido en que los contrarios caen bajo el mismo género y en que también pertenecen a la misma potencia[344]. Lo inadmisible es pensar que lo que sólo

es voluntario en cuanto que se ordena a otra cosa no es, en realidad, propia y verdaderamente voluntario por hacerse bajo el efecto de un temor:

«lo que se hace por miedo resulta voluntario porque la voluntad tiende a ello, no en sí mismo, sino por otra cosa, a saber: para evitar el mal que se teme. Pues para ser voluntario basta el serlo para otra cosa; porque lo voluntario no es solamente lo que queremos en sí mismo como fin, sino también lo que queremos como medio»[345].

Como en el caso de la promesa del premio, también aquí, en la amenaza del castigo, se le hace el juego a la concupiscencia, y este juego tampoco es inmoral, porque ni impide el uso de la libertad, ni tiene como fin hacer un daño, sino al contrario, lograr que el educando se haga a sí mismo un bien. Este bien, ciertamente, es diferente del que el educando quiere bajo el influjo de una pasión contraria —influjo, sin embargo, que también introduce una necesidad condicionada— y no pasa de ser un acto sólo materialmente virtuoso, ya que su móvil no es el amor a la bondad moral, sino el temor a unas malas consecuencias. Pero el hacer un acto que sólo es materialmente virtuoso no es hacer un mal, aunque no sea tan perfecto como realizar un acto material y formalmente virtuoso. Todo lo que antes se dijo, en este mismo sentido, con relación al bien que se hace por el premio, puede ahora aplicarse, incluyendo igualmente lo que se observó sobre la utilidad de los actos sólo materialmente virtuosos para llegar, por su repetición, a hacer deleitable y fácil la realización del bien moral y, por tanto, a quererlo y practicarlo por sí mismo.

* * *

La inducción de la necesidad condicionada, propia de la amenaza del castigo, no es un medio infalible de formación moral, justo porque no es más que una inducción y no una pura y simple violencia, enteramente necesitante, como la que se puede hacer sobre los cuerpos. También se vio al comienzo de este epígrafe que el medio más eficaz para la formación moral de los que ya están bien inclinados es la vía del amor y de la persuasión, no la del miedo. Y, en fin, todavía hay que añadir que no se debe abusar del temor al castigo, ni siquiera en aquellos en los que este temor es saludable. Nada de ello se opone, sin embargo, al valor de su uso para la formación moral de quienes habitualmente tienen la voluntad mal inclinada y, en general, de cuantos lo necesiten por una u otra razón. En este punto, santo Tomás sigue una vez más a Aristóteles, esclareciendo y desarrollando su pensamiento, que es el de la necesidad de los castigos como medio indirecto —*removens prohibens*— para la formación moral de quienes de otra forma no practican el verdadero bien para sí mismos y para los otros hombres.

Una de las más esenciales justificaciones de la ley en la teoría aristotélico-tomista de la sociedad es, por cierto, la que resulta de la utilidad del temor a las penas para fomentar y conseguir, dentro de lo posible, la honestidad de la conducta:

«es dificil que desde la juventud alguien se encamine a la virtud según las buenas costumbres, si no es formado bajo buenas leyes, por las cuales se induce al hombre cierta necesidad hacia el bien»[346].

Santo Tomás no dice que sea imposible, sino únicamente que es difícil el encaminamiento del joven hacia la virtud si no se cuenta con la necesidad que la ley induce. Pero esta afirmación atenuada y que implícitamente viene a ser un reconocimiento de la eficacia de otros medios, es, en cambio, de alcance muy amplio. Al referirse al joven, lo hace en general, de modo que lo difícil, aunque no lo imposible, es que sin buenas leyes puedan los hombres, en la juventud, encaminarse por las vías virtuosas. Y la razón es que la recta conducta exige una templanza y una perseverancia, que no siempre es grata a todos los hombres, y especialmente a los jóvenes, que por naturaleza son dados al deleite; por lo cual es preciso que sus cosumbres estén bien ordenadas por las buenas leyes, las cuales de algún modo les obligan a habituarse al buen comportamiento[347].

Por otra parte, es conveniente observar que lo que santo Tomás afirma especialmente de los jóvenes también se aplica, en general, a muchos hombres, pasada su juventud. La juventud o inmadurez de que se trata es aquí, sobre todo, la de índole moral. La eficacia de la ley no se limita a su virtualidad para la recta conducta de los jóvenes, sino que se extiende —como el texto citado en la última nota lo consigna— a muchos hombres: a todos los que se comportan como el joven propende a comportarse (y no hay ni que decir que esa conducta, aunque sea tan sólo a título excepcional, es un riesgo que todos los hombres corremos). De ahí la necesidad de la ley, por el temor que induce hacia el castigo de la mala conducta, para asegurar en lo posible la adquisición y la conservación de la virtud[348]. La misma referencia en general a todos los hombres, aunque más especialmente a los jóvenes, se halla en este pasaje:

> «en el hombre existe por naturaleza cierta aptitud para la virtud; pero es preciso que la misma perfección de ésta le llegue al hombre por alguna disciplina, igual que también vemos que es por medio de alguna industria como se subviene al hombre en sus necesidades [...] Pero para esta disciplina no es fácil que el hombre se baste a sí mismo: porque la perfección de la virtud consiste sobre todo en retraerse de las pasiones indebidas, a las que especialmente son proclives los hombres y en máxima medida los jóvenes, en los que es más eficaz la disciplina. Y en lo que toca a los jóvenes predispuestos a los actos de las virtudes [...], es suficiente la disciplina paterna que se hace mediante admoniciones. Pero como hay jóvenes procaces e inclinados a los vicios y que no pueden fácilmente ser cambiados, fue necesario que por la fuerza o por el miedo se les cohibiera de hacer el mal. Ahora bien: esta disciplina que obliga por el miedo de la pena es la disciplina de las leyes. Y ésa es la razón de que haya sido preciso dar leyes para la paz de los hombres y para la virtud»[349].

El cumplimiento mismo de la pena con que la ley sanciona un mal comportamiento es, en la concepción aristotélico-tomista, más que un acto de retribución, un medio moralmente formativo, en el modo y medida en que esto es posible en cada caso. Claro es que la pena de muerte carece de esa eficacia formativa para la persona a quien se aplica, pero la tiene para las demás[350]. Este carácter *medicinal* de la pena es lo que explica que a veces una culpa menor pueda ser castigada con un daño mayor:

> «las penas que en la vida presente son infligidas, o por Dios o por el hombre, no siempre responden a la gravedad de la culpa. Porque a veces una culpa menor es castigada temporalmente con una pena más grave, por el mayor peligro a evitar. Pues las penas de la vida presente son usadas como medicinas»[351].

En la gran mayoría de los casos, el cumplimiento de la pena se verifica de una manera violenta o estrictamente coactiva para la persona a quien se aplica. Sin embargo, el hecho

de que se dé esta violencia es indispensable para la eficacia de la ley, que de lo contrario sería siempre burlada y no podría actuar por el temor. Pero hay que observar que es ésta una violencia a la que el culpable se expone voluntariamente al oponerse a lo que manda la ley, la cual avisa del castigo al que la infringe.

[298] *Virt.*, a. 8.

[299] *Aptitudo perfectionis et formae in aliquo subiecto potest esse dupliciter. Uno modo secundum potentiam passivam tantum […] Alio modo secundum potentiam passivam et activam simul […] Et hoc modo in homine est aptitudo naturalis ad virtutem (Ibidem).*

[300] *Necesse est dicere appetitum intellectivum esse aliam potentiam a sensitivo. Potentia enim appetitiva est potentia passiva, quae nata est moveri ab apprehenso […] Passiva autem et mobilia distinguuntur secundum distinctionem activorum et motivorum; quia oportet motivum esse proportionatum mobile, et activum passivum; et ipsa potentia passiva propriam rationem habet ex ordine ad suum activum. Quia igitur est alterius generis apprehensum per intellectum, et apprehensum per sensum, consequens est quod appetitus intellectivus sit alia potentia a sensitivo (Sum. Theol.*, I, q. 80, a. 2).

[301] *Appetitus sensitivus est una vis in genere, quae sensualitas dicitur; sed dividitur in duas potentias, quae sunt species appetitus sensitivi, scilicet in irascibilem et concupiscibilem. Ad cuius evidentiam considerare oportet quod in rebus naturalibus corruptibilibus non solum oportet esse inclinationem ad consequendum convenientia, et refugiendum nociva, sed etiam ad resistendum corrumpentibus et contrariis, quae convenientibus impedimentum praebent, et ingerunt nocumenta […] Quia igitur appetitus sensitivus est inclinatio consequens apprehensionem sensitivam, sicut appetitus naturalis est inclinatio consequens formam naturalem, necesse est quod in parte sensitiva sint duae appetitivae potentiae. Una per quam anima simpliciter inclinatur ad prosequendum ea quae sunt convenientia secundum sensum, et ad refugiendum nociva; et haec dicitur concupiscibilis. Alia vero per quam animal resistit inpugnantibus quae convenientia impugnant, et nocumenta inferunt; et haec vis vocatur irascibilis: unde dicitur quod eius obiectum est arduum, quia scilicet tendit ad hoc quod superet contraria, et superemineat eis (Sum. Theol.*, I, q. 81, a. 2).

[302] *Possumus […] in animali quod est homo considerare duplicem principatum ad partes eius: scilicet despoticum quo dominus principatur servis, et politicum quo rector civitatis principatur liberis. Invenitur enim inter partes hominis quod anima dominatur corpori, sed hoc est despotico principatu in quo servus in nullo potest resistere domino, eo quod servus id quod est simpliciter est domini […]; et hoc videmus in membris corporis, scilicet manibus et pedibus, quod statim sine contradictione ad imperium animae applicantur ad opus. Invenimus etiam quod intellectus seu ratio dominatur appetitui, sed principatu politico et regali qui est ad liberos, unde possunt in aliquibus contradicere: et similiter appetitus aliquando non sequitur rationem. Et huiusmodi diversitatis ratio est, quia corpus non potest moveri nisi ab anima, et ideo totaliter subiicitur ei; sed appetitus potest moveri non solum a ratione, sed etiam a sensu, et ideo non totaliter subiicitur rationi (Polit.*, lib. I, lect. 3).

[303] *Cum enim eadem res sub diversis conditionibus considerari possit, et delectabilis et horribilis reddi, ratio opponit sensualitati mediante imaginatione rem aliquam sub ratione delectabilis vel tristibilis, secundum quod ei videtur; et sic sensualitas movetur ad gaudium vel tristitiam (Verit.*, q. 25, a. 4).

[304] *Appetitus sensitivus in aliis quidem animalibus natus est moveri ab aestimativa virtute […] loco autem aestimativae virtutis est in homine […] vis cogitativa, quae dicitur a quibusdam ratio particularis […] Unde ab ea natus est moveri in homine appetitus sensitivus. Ipsa autem ratio particularis nata est moveri et dirigi in homine secundum rationem universalem […] Et ideo patet quod ratio universalis imperat appetitui sensitivo, quo distinguitur per concupiscibilem et irascibilem, et hic appetitus est ei obediens. Et quia deduceret universalia principia in conclusiones singulares non est opus simplici intellectus, sed rationis, ideo irascibilis et concupiscibilis magis dicuntur obedire rationi quam intellectui. Hoc etiam quilibet experiri potest in seipso; applicando enim aliquas universales considerationes, mitigatur ira, aut timor, aut aliquid huismodi, vel etiam instigatur (Sum. Theol.*, I, q. 81, a. 3).

[305] *In viribus enim ordinatis ad invicem et connexis ita se habet, quod modus intensus in una earum, et praecipue in superiori, redundat in aliam. Unde cum motus voluntatis per electionem intenditur circa aliquid, irascibilis et concupiscibilis sequitur motum voluntatis (Verit.*, q. 25, a. 4).

[306] *Voluntati enim subiacet appetitus sensitivus quantum ad executionem, quae fit per vim motivam. In aliis*

enim animalibus statim ad appetitum concupiscibilis et irascibilis sequitur motus; sicut ovis timens lupum statim fugit; quia non est in eis superior appetitus, qui repugnet. Sed homo non statim movetur secundum appetitum irascibilem et concupiscibilem; sed expectatur imperium voluntatis, quae est appetitus superior. In omnibus enim potentiis motivis ordinatis, secundum movens non movet nisi virtute primi moventis. Unde appetitus inferior non sufficit movere, nisi appetitus superior consentiat (Sum. Theol., I, q. 81, a. 3).

[307] *In appetitivis autem potentiis non est aliquis habitus naturalis secundum inchoationem ex parte ipsius animae, quantum ad ipsam substantiam habitus, sed solum quantum ad principia quaedam ipsius, sicut principia iuris communis dicuntur esse seminalia virtutum. Et hoc ideo, quia inclinatio ad obiecta propria, quae videntur esse inchoatio habitus, non pertinet ad habitum, sed magis pertinet ad ipsam rationem potentiarum (Sum. Theol.*, I-II, q. 51, a. 1).

[308] *Voluntas non exit in actum suum per aliquas species ipsam informantes, sicut intellectus possibilis; et ideo non requiritur aliquis naturalis habitus in voluntate ad naturale desiderium; et praecipue cum ex habitu naturali intellectus moveatur voluntas, inquantum bonum intellectum est obiectum voluntatis (Virt.,* a. 8, ad 13); *naturale est quod vires inferiores sint subicibiles rationi, non tamen quod sint secundum habitum subiectae (Ibidem*, ad 17).

[309] *Haec quidem inclinatio est quaedam virtutis inchoatio; non tamen est virtus perfecta; quia ad virtutem perfectam requiritur moderatio rationis: unde et in definitionem virtutis ponitur, quod est electiva medii secundum rationem rectam. Si enim aliquis absque rationis discretione inclinationem huiusmodi sequeretur frequenter peccaret (Virt.*, a 8).

[310] *Ad ea quae sunt unius virtutis posset esse inclinatio a natura; quia dispositio naturalis quae inclinat ad unam virtutem, inclinat ad contrarium alterius virtutis: puta, qui est dispositus secundum naturam ad fortitudinem quae est in prosequendum ardua, est minus dispositus ad mansuetudinem, quae consistit in refrenando passiones irascibilis (Ibidem*, ad 10).

[311] *Sum. Theol.*, I, q. 81, a. 3.

[312] *Virtus moralis pertinet ad appetitum, qui operatur secundum quod movetur a bono apprehenso. Et ideo simul cum hoc consequitur quandam inclinationem ad modum naturae, sicut etiam multae guttae cadentes lapidem cavant. Sic igitur patet quod virtutes morales non sunt in nobis a natura, neque sunt nobis contra naturam. Sed inest nobis naturalis aptitudo ad suscipiendum eas, inquantum scilicet appetitiva vis in nobis nata est obedire rationi. Perficiuntur autem in nobis per assuetudinem, inquantum scilicet ex eo quod multoties agimus secundum rationem, imprimitur forma vi rationis in appetitiva. Quae quidem impressio, nihil aliud est quam virtus moralis (Ethicor.*, II, lect. 1, n. 249).

[313] *Operando secundum virtutem accepimus virtutes, sicut etiam contingit in artibus operativis, in quibus homines faciendo addiscunt eo quae oportet facere postquam didicerunt. Sicut aedificando fiunt aedificatores et cytharizando cytharistae. Et similiter operando iusta, aut temperata, aut fortia, fiunt homines iusti, aut temperati, aut fortes (Ethicor.*, II, lect 1, n. 250).

[314] La indeterminación que de una sola vez se puede eliminar de la facultad intelectiva es la que se refiere a ésta en sí misma, no en cuanto acompañada de otras fuerzas aprehensivas inferiores, como, por ejemplo, la memoria: *Una propositio per se nota convincit intellectum ad assentiendum firmiter conclusioni; quae quidem non facit propositio probabilis. Unde ex multis actibus rationis oportet causari habitum operativum, etiam ex parte intellectus possibilis. Habitum autem scientiae possibile est causari ex unico rationis actu, quantum ad intellectum posibilem; sed quantum ad inferiores vires apprehensivas, necessarium est eosdem actus pluries reiterari, ut aliquid firmiter memoriae imprimatur. Unde Philosophus dicit quod meditatio confirmat memoriam. Habitus autem corporales possibile est causari ex uno actu, si activum fuerit magnae virtutis, sicut quandoque medicina fortis statim inducit sanitatem (Sum. Theol.*, I-II, q. 51, a. 3).

[315] *Inclinatio rerum naturalium consequitur formam; et ideo est ad unum, secundum exigentiam formae: qua remanente, talis inclinatio tolli non potest, nec contraria induci. Et propter hoc, res naturales neque assuescunt aliqua neque dissuescunt; quantumcumque enim lapis sursum feratur nunquam hoc assuescet, sed semper inclinatur ad motum deorsum. Sed ea quae sunt ad utrumlibet, non habent aliquam formam ex qua declinent ad unum determinate; sed a proprio movente determinantur ad aliquid unum; et hoc ipso quod determinantur ad ipsum, quodammodo disponuntur in idem; et cum multoties inclinantur, determinantur ad idem a proprio movente, et firmatur in eis inclinatio determinata in illud, ita quod ista dispositio superinducta est quasi quaedam forma per modum naturae tendens in unum. Et propter hoc dicitur quod consuetudo est altera natura (Virt.*, a. 9).

[316] *Virtus generatur ex actibus quodammodo virtuosis et quodammodo non virtuosis. Actus enim praecedentes virtutem sunt quidem virtuosi quantum ad id quod agitur, inquantum scilicet homo agit fortia et iusta; non autem quantum ad modum agendi: quia ante habitum virtutis acquisitum non agit homo opera virtutis eo modo quo*

virtuosus agit, scilicet prompte absque dubitatione, et delectabiliter absque difficultate (Virt., q. 9, ad 13).
[317] *Actus praecedens habitum, inquantum procedit a principio activo, procedit a nobiliori principio quam sit habitus generatus; sicut ipsa ratio est nobilius principium quam sit habitus virtutis moralis in vi appetitiva per actuum consuetudines generatus, et intellectus principiorum est nobilius principium quam scientia conclusionum (Sum. Theol.*, I-II, q. 51, a. 2, ad 3).
[318] *Virtutum acquisitarum praeexistunt in nobis quaedam semina sive principia secundum naturam; quae quidem principia sunt nobiliora virtutibus eorum virtute acquisitis; sicut intellectus principiorum speculabilium est nobilior scientia conclusionum, et naturalis rectitudo rationis est nobilior rectificatione appetitus, quae fit per participationem rationis; quae quidem rectificatio pertinet ad virtutem moralem. Sic igitur actus humani, inquantum procedunt ex altioribus principiis, possunt causare virtutes acquisitas humanas (Sum. Theol.*, I-II, q. 63, a. 2, ad 3).
[319] *Ille qui habet scientiam in universali, propter passionem impeditur ne possit sub illa universali sumere, et ad conclusionem pervenire; sed assumit sub alia universali, quam suggerit inclinatio passionis et sub ea concludit (Sum. Theol.*, I-II, q. 77, a. 2, ad 4).
[320] *Et dispositio naturalis proficit ad virtutem [...] Sed huiusmodi naturalis virtus est imperfecta [...] Et ad eius perfectionem exigitur quod superveniat perfectio intellectus seu rationis. Et propter hoc exigitur doctrina, quae sufficeret si in solo intellectu seu ratione consisteret secundum opinionem Socratis, qui ponebat virtutem esse scientiam. Sed quia requiritur ad virtutem rectitudo appetitus, necessaria autem est consuetudo per quam appetitus inclinatur ad bonum (Ethic.*, lib. X, lect. 1-4, n. 2144).
[321] *Sum. Theol.*, I-II, q. 49, a. 3.
[322] *Ille qui est sectator passionum inaniter, idest sine aliqua efficacia, audit hanc scientiam, et inutiliter, idest absque consecutione debiti finis. Finis enim huius scientiae non est sola cognitio, ad quam forte pervenire possent passionum sectatores. Sed finis huius scientiae est actus humanus, sicut et omnium scientiarum practicarum. Ad actus autem virtuosos non perveniunt qui passiones sectantur (Ethicor.*, lib. I, lect. 3, n. 40).
[323] *Multum est utile scire de moralibus illis qui secundum ordinem rationis implent omnia sua desideria et exterius operantur (Ethicor.*, lib. I, lect. 3, n. 41).
[324] *Praesens negotium, scilicet moralis philosophiae, non est propter contemplationem veritatis, sicut alia negotia scientiarum speculativarum, sed est propter operationem. Non enim in hac scientia scrutamur quid sit virtus ad hoc solum ut sciamus huius rei veritatem, sed ad hoc, quod acquirentes virtutem boni efficiamur [...] quia si inquisitio huius scientiae esset ad solam scientiam veritatis, parum esset utilis. Non enim magnum quid est, nec multum pertinens ad perfectionem intellectus, quod aliquis cognoscat variabilem veritatem contingentium operabilium, circa quod est virtus (Ethicor.,* lib. II, lect. 2, n. 256).
[325] El propio santo Tomás la ilustra con los ejemplos de la ciencia médica y del arte del piloto: *Ea quae sunt in operationibus moralibus, et alia quae sunt ad hoc utilia, scilicet bona exteriora, non habent in seipsis aliquid stans per modum necessitatis, sed omnia sunt contingentia et variabilia, sicut etiam accidit in operibus medicinalibus quae sunt circa sana. Quia ipsa dispositio corporis sanandi et res quae assumuntur ad sanandum, multipliciter variantur (Ethicor.*, lib. II, lect. 2, n. 258); *oportet ipsos operantes per suam prudentiam intendere ad considerandum ea quae convenit agere secundum praesens tempus, consideratis omnibus particularibus circumstantiis; sicut oportet medicum facere in medicando, et gubernatorem in regimine navis (Ibidem*, n. 259).
[326] *Finis scientiae quae est circa operabilia non est cognoscere et speculari singula, sicut in scientiis speculativis, sed magis facere ipsa (Ethicor.*, lib. X. lect. 14, n. 2138).
[327] Aun teniendo presentes las diferencias entre la juventud y la niñez, también hay que atender, por lo que toca a lo más fundamental del asunto, a la inexperiencia juvenil. La concepción aristotélico-tomista de la eficacia de la ciencia ética y de toda enseñanza moral subraya esta inexperiencia en unos términos que pueden parecernos excesivos. Para entender su verdadero alcance, hay que hacerse cargo de que la *eficacia* que se busca es muy concreta, la máxima posible, y esto lleva consigo la necesidad de una experiencia de las cosas humanas, cada vez más perfecta y definida. Esa experiencia, acorde con la concreción que las enseñanzas morares han de poseer para su verdadera utilidad, es la que falta en general al joven, y no es posible sustituirla de veras por un conocimiento teórico profundo, sencillamente porque esta clase de conocimiento deja sin aprehender la gama y variedad de circunstancias con que es preciso contar para el conveniente planeamiento de la conducta humana y para la adecuada comprensión, por tanto, de las enseñanzas que a ella se refieren. «Los jóvenes —dice uno de los más conocidos psicólogos contemporáneos— [...] todavía no conocen la adaptación fina (pero también sospechosa con frecuencia) a las circunstancias, a las formas particulares. Así resulta comprensible el *fanatismo de la verdad* que siente la juventud; y así la borrascosa *inflexibilidad* de las exigencias de que hace objeto al mundo y a los hombres; así su rigurosa condenación de los puntos de vista individualizados que descansan en la consideración de las circunstancias» (Cf. E. Spranger: *Psicología de la edad juvenil*, Revista de Occidente, Madrid, 1935, p. 208).

[328] *Iuvenis non est conveniens auditor politicae et totius moralis scientiae, quae sub politica comprehenditur; quia […] nullus potest bene iudicare nisi ea quae novit. Omnis autem auditor oportet quod bene iudicet de his quae audit, ut scilicet bene dicta recipiat, non autem ea quae male dicuntur. Ergo oportet, quod nullus sit auditor conveniens nisi habeat aliquam notitiam eorum quae pertinent ad scientiam moralem, quae maxime cognoscuntur per experientiam. Iuvenis autem est inexpertus operationum humanae vitae propter temporis brevitatem, et tamen rationis moralis scientiae procedunt ex his quae pertinent ad actus humanae vitae, et etiam sunt de his. Sicut si dicatur: quod liberalis minora sibi reservat, et maiora aliis tribuit, hoc iuvenis pet inexperientiam forte non iudicabit verum esse, et idem est in aliis civilibus (Ethicor.*, lib. I, lect. 3, n. 38).
[329] *Sermones persuasivi possunt provocare et movere ad bonum iuvenes liberales qui scilicet non sunt subiecti vitiis et passionibus, et qui habent nobiles mores, inquantum sunt apti ad operationes virtutum. Et qui vere amant bonum, possunt fieri catocochimon, idest repleti virtute et honore (Ehicor.*, lib. X, lect. 14, n. 2140).
[330] *Sermo et doctrina non habet efficaciam in omnibus; sed oportet ad hoc, quod habeat efficaciam in aliquo, quod auditoris anima ex multis bonis consuetudinibus sit praeparata ad gaudendum de bonis et ad odiendum mala; sicut oportet etiam terram esse bene cultam ad hoc, quod nutriat bene semen. Sic enim se habet sermo auditus in anima, sicut semen in terra. Ille enim qui vivit secundum passiones, non libenter audiet sermonem monentis, neque etiam intelliget, ita quod iudicet illud esse bonum ad quod inducitur. Unde non potest ab aliquo persuaderi (Ethicor.*, lib. X, lect. 14, n. 2146).

Y recíprocamente, cuanto más preparado o inclinado esté alguien para la virtud, menos necesita de la instrucción moral: *In acquisitione virtutis homo iuvatur per correctionem et disciplinam, quae est ab alio; qua aliquis tanto minus indiget, quanto de se est magis dispositus ad virtutem; sicut et aliquis quanto perspicacioris est ingenii, tanto minus indiget exteriori doctrina (Virt.*, a. 9, ad 9).
[331] *Non enim videtur esse bene dictum, quod homines falso enuntient delectationes esse malas, ad hoc quod homines retrahantur ab eis: quia circa actiones et passiones humanas minus creditur sermonibus quam operibus. Si enim aliquis operetur quod dicit esse malum, plus provocat exemplo quam deterreat verbo (Ethicor.*, lib. X, lect. 1, n. 1960).
[332] *Cum enim nullus possit vivere sine aliqua sensibili et corporali delectatione, si illi qui docent omnes delectaciones esse malas, deprehendantur aliquas delectationes suscipere, magis homines ad delectationem erunt proclives exemplo operum verborum doctrina praetermissa. In operibus enim et passionibus humanis, in quibus experientia plurimum valet, magis movent exempla quam verba (Sum. Theol.*, I-II, q. 34, a. 1).
[333] *Unusquisque videtur eligere id quod sibi videtur esse bonum in particulari, circa quod sunt passiones et operationes humanae. Quando ergo sermones alicuius dissonant ab operibus sensibiliter in ipso apparentibus, tales sermones contemnuntur. Et per consequens interimitur verum quod per eos dicitur (Ethicor.*, lib. X, lect. 1, n. 1961).
[334] *Sermones veri non solum videntur esse utiles ad scientiam, sed etiam ad bonam vitam. Creditur enim eis inquantum concordant cum operibus. Et ideo tales sermones provocant eos, qui intelligunt veritatem ipsorum ut secundum eos vivant (Ethicor.*, *ibidem*, n. 1962).
[335] *Licet sermo regius magis possit per viam temoris, tamen sermo paternus magis potest per viam amoris, quae quidem via est efficacior in his qui non sunt totaliter male dispositi (Ethicor.*, lib. X, lect. 15, n. 2159).
[336] *Agens […] principaliter dicitur agere aliquid et per se et per accidens; per se quidem quod agit secundum propriam formam, per accidens autem quod agit removendo prohibens; sicut per se quidem illuminat domum sol, per accidens vero qui aperit fenestram, quae erat obstaculum lumini (Malo*, q. 2, a. 11).
[337] *Aliquid est causa alterius dupliciter: uno modo quidem per se, alio modo per accidens. Per se quidem est causa alterius quod secundum virtutem suae naturae seu formae producit effectum […] Per accidens autem aliquid est causa altetius, si sit causa removens prohibens; sicut dicitur quod divellens columnam, per accidens movet lapidem columnae superpositam (Sum. Theol.*, I-II, q. 85, a. 5).
[338] *Est […] causa movens directe ad effectum, sicut calidum calefaciens; est enim causa indirecte movens, removendo prohibens, sicut removens columnam dicitur removere lapidem superpositum (Sum. Theol.*, I-II, q. 88, a. 3).
[339] Véase el texto, ya citado, en el capítulo *Padres y gobernantes*, de la *Sum. Theol.*, I-II, q. 92, a. 2, ad 4; y también *Ethicor.*, lib. X, lect. 14, n. 2149.
[340] *Concupiscentia non causat involuntarium, sed magis facit aliquid voluntarium. Dicitur enim aliquid voluntarium ex eo quod voluntas in eo fertur; per concupiscentiam autem voluntas inclinatur ad volendum id quod concupiscit; et ideo concupiscentia magis facit ad hoc quod aliquid sit voluntarium, quam quod sit involuntarium (Sum. Theol.*, I-II, q. 6, a. 7).
[341] *Sicut in scientiis speculativis inducuntur homines ad assentiendum conclusionibus per media syllogistica; ita etiam in quibuslibet legibus homines inducuntur ad observantiam praeceptorum per poenas et praemia.*

Videmus autem in scientiis speculativis quod media proponuntur auditori secundum eius conditionem. Unde sicut oportet ordinate in scientiis procedere, ut ex notioribus disciplina incipiat; ita etiam oportet, qui vult inducere hominem ad observantiam praeceptorum, ut ex illis eum movere incipiat quae sunt in eius affectu; sicut pueri provocantur ad aliquid faciendum aliquibus puerilibus munusculis (Sum. Theol., I-II, q. 99, a. 6).

[342] *Praedictae operationes, quae ex timore fiunt, sunt mixtae, scilicet habentes de utroque; de involuntario quidem inquantum nullus vult simpliciter res suas in mare proiicere; de voluntario autem, inquantum quidem sapiens vult hoc pro salute suae personae et aliorum. Sed tamen magis accedunt ad voluntarias operationes quam ad involuntarias. Cuius ratio est quia hoc quod est proiicere res in mare, vel quicquid est huiusmodi, potest dupliciter considerari. Uno modo absolule et in universali, et sic est involuntarium. Alio modo secundum particulares circumstantias quae ocurrunt in tempore in quo est hoc agendum, et secundum hoc est voluntarium. Quia vero actus sunt circa singularia, magis est iudicanda conditio actus secundum considerationem singularium quam secundum considerationem universalium (Ethicor.*, lib. III, lect. 1, n. 390).

[343] *Et […] duplex necessitas quae ab alio agente imponi potest. Una quidem necessitas coactionis, per quam onmis absolute necesse habet facere hoc ad quod determinatur ex actione agentis; alias coactio non proprie diceretur, sed magis inductio. Alia vero est necessitas conditionata, scilicet ex finis suppositione; sicut imponitur alicui necessitas ut si non fecerit hoc, non consequatur suum praemium. Prima quidem necessitas, quae est coactionis, non cadit in motibus voluntatis, sed solum in corporalibus rebus, eo quod voluntas naturaliter est a coactione libera. Secunda necessitas voluntati imperari potest; ut scilicet necessarium sit hoc eligere, si hoc bonum debeat consequi, vel si hoc malum debeat vitare. Carere enim malo in idem computatur cum habere bonum in talibus (Verit.*, q. 17, a. 3).

[344] Véanse, por ejemplo, respectivamente, *Metaphys.*, V, lect. 12, n. 922, y *Ethicor.*, lib. V, lect. 1, n. 890.

[345] *Id quod per metum agitur, fit voluntarium, ideo quia motus voluntatis fertur in id, licet non propter seipsum, sed propter aliud, scilicet ad reppellendum malum quod timetur. Sufficit enim ad rationem voluntarii quod sit propter aliud voluntarium; voluntarium enim est non solum quod propter seipsum volumus ut finem, sed etiam quod propter aliud volumus ut propter finem (Sum. Theol.*, I-II, q. 6, a. 6, ad 1).

[346] *Difficile est quod aliquis ab ipsa iuventute manuducatur ad virtutem, secundum bonas consuetudines, nisi nutriatur sub bonis legibus, per quas quaedam necessitas inducitur ad bonum (Ethicor.*, lib. X, lect. 14, n. 2148).

[347] *Quod enim aliquis vivat temperate, abstinendo scilicet a delectationibus, et perseveranter, ut scilicet non recedat a bono propter labores et tristitias, non est delectabile multis hominibus, et specialiter iuvenibus, qui sunt proni ad delectationes […] Et ideo oportet, quod nutritiones puerorum et adinventiones eorum sint ordinatae per bonas leges, ex quibus quodammodo vi compellantur consuescere ad bona, quae quando iam in consuetudinem venerunt, non erunt tristia, sed magis delectabilia* (*Ibidem*, n. 2149).

[348] *Ibidem*, n. 2150.

[349] *Homini naturaliter inest quaedam aptitudo ad virtutem; sed ipsa virtutis perfectio necesse est quod homini adveniat per aliquam disciplinam; sicut etiam videmus quod per aliquam industriam subvenitur homini in suis necessitatibus […] Ad hanc autem disciplinam non de facili invenitur homo sibi sufficiens; quia perfectio virtutis praecipue consistit in retrahendo hominem ab indebitis delectationibus, ad quas praecipue homines sunt proni, et maxime iuvenes, circa quos est eficacior disciplina […] Huiusmodi autem disciplina cogens metu poenae est disciplina legum. Unde necessarium fuit ad pacem hominum et virtutem, quod leges ponerentur (Sum. Theol.*, I-II, q. 95, a. 1).

[350] *Poena quae etiam secundum leges humanas infligitur non semper est medicinalis ei qui punitur, sed solum aliis; sicut cum latro suspenditur, non ut ipse emendetur, sed propter alios, ut saltem metu poenae peccare dessistant (Sum. Theol.*, I-II, q. 87, a. 3, ad 2).

[351] *Poenae quae in praesenti vita infliguntur sive a Deo, sive ab homine, non semper respondent gravitati culpae. Interdum enim minor culpa graviori poena punitur temporaliter propter maius periculum evitandum; poenae enim prasentis vitae quasi medicinae adhibuntur (Malo*, q. 2, a. 10, ad 4).

Bibliografía

BECKER, J. B. DE: «Die moralische Beurteilung des Handelns aus Lust», *Zeitschrift für katholische Teologie*, 26 (1902), pp. 448-465.

CASOTTI, A.: *La pedagogia di San Tommaso d'Aquino (Saggi di Pedagogia generale),* Brescia, 1931.

CERRUTTI, F.: *Principi pedagogico-sociali di S. Tommaso*, Torino, 1915.

DUBAY, T.: *Philosophy of the State as Educator*, Milwaukee, 1959.

FUCHS, J.: «Die Ehezwecklehre des heiligen Thomas von Aquin», *Theol. Quartalschrift*, 128 (1948), pp. 398-426.

GARCÍA HOZ, V.: *Cuestiones de filosofía individual y social de la educación*, Madrid, 1962.

GARCÍA VIEYRA, A.: *Ensayo sobre Pedagogía según la mente de Santo Tomás*, Buenos Aires, 1949.

GILLET, M.: *La educación de la conciencia*, Madrid, 1943.

GILSON, E.: *Saint Thomas d'Aquin,* Paris, 1925.

GONZÁLEZ, C.: *Estudios sobre la filosofía de Santo Tomás*, t. III, Manila, 1864.

GONZÁLEZ ÁLVAREZ, Á.: *Filosofía de la educación*, Madrid, 1956.

GRIEGER, P.: *L'intelligence et l'éducation intellectuelle*, Paris, 1950.

KRANNER, H. G.: *The indirect voluntary or voluntarium in causa*, Washington, 1935.

LECLERCQ, J.: *Leçons du droit naturel*, Namur-Louvain, 1933.

LEHU, L.: *La raison, règle de la moralité selon S. Thomas d'Aquin*, Paris, 1930.

LINNENBORN, M.: *Das problem des Lehrens und des Lernens bei Thomas von Aquin*, Freiburg in Br., 1956.

LOTTIN, O.: *Principes de morale*, Louvain, 1947.

MANSION, A.: «L'eudemonisme aristotélicien et la morale thomiste», *Xenia Thomistica*, I, Roma, 1925.

MARITAIN, J.: *La educación en este momento crucial*, Buenos Aires, 1950.

MAUSBACH, J.: *Grundlage und Ausbildung des Charakters nach dem heiligen Thomas von Aquin*, Freiburg i. Br., 1911.

MEYER: *The Philosophy of Teaching of S. Thomas Aquinas*, Milwaukee, 1929.

NOBLE, H. D.: *Les passions et la vie morale*, Paris, 1932.

PALACIOS, L. E.: *La prudencia política*, Madrid, 1957.

PIEPER, J.: *La prudencia*, Madrid, 1957.

REDONDO, E.: *Educación y comunicación*, Madrid, 1959.

RENZ, O.: «Die Synderesis nach dem heiligen Thomas von Aquin», *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, 10, Heft 1-2, 1911.

ROBERTI, F.: *De delictis et poenis*, Roma, 1941.
ROLAND-GOSSELIN, B.: *L'habitude*, Paris, 1920.
SILVA, C. L. DA: *Il fine dell'educazione secondo i principi di San Tommaso*, «Salesianum», IX, n. 2, pp. 207-239.
TODOLÍ, J.: «Los fundamentos de la educación en Santo Tomás de Aquino», *Actas del Congreso Internacional de Pedagogía, Santander-San Sebastián, 1949*, II, pp. 395-420, Madrid, 1950.
TUSQUETS, J.: «La posición de Santo Tomás respecto de las cuatro causas de la educación», *Revista Española de Pedagogía*, 59, 1957, pp. 175-186.
UTZ, F. M.: *De connexione virtutum moralium inter se secundum doctrinam S. Thomae,* Oldenburg, 1937.
WILLMANN, O.: *Aristoteles als Pädagog und Didaktiker*, Berlin, 1909.
WORONIECKY, H.: «Saint Thomas et la pédagogie moderne», *Xenia Thomistica*, I (1925), pp. 451-460.
ZAVALLONI, R.: *Educación y personalidad*, Madrid, 1958.



Alcalá, 290. 28027 Madrid.
www.rialp.com

Conversión ebook: MT Color & Diseño, S. L.
ISBN: 978-84-321-4287-1

Index